KUR'AN KAYNAKLI TASAVVUF KAVRAMLARI

MAHMUD ESAD ERKAYA

OTTO

OTTO 116

Tasavvuf 01

Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları
Mahmud Esad Erkaya

Son Okuma: Mehmet Aknar
Redaksiyon: MAK Grup Redaksiyon Ekibi
Arka Kapak Yazısı: Zeynep Aknar
Grafik Tasarım: Nurullah Özbay
Uygulama: Tavoos

Sertifika No: 33205
ISBN: 978-605-9621-21-2

Cilt: Birinci Ciltevi
Baskı: Sarıyıldız Ofset ve Matbaacılık Ostim / Ankara
1. Baskı: Ocak 2017

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
tel.-faks: 0312. 439 01 69
www.ottoyayin.com
otto@ottoyayin.com
facebook.com/otto.yayinlari
twitter.com/ottoyayin

KUR'AN KAYNAKLI TASAVVUF KAVRAMLARI

MAHMUD ESAD ERKAYA

OTTO

MAHMUD ESAD ERKAYA

Ankara'da doğdu (1985).

Sincan İmam Hatip Lisesi'nden (2002), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (2006). Yüksek lisansını tamamladı (2009). Bir süre imamhatiplik yaptı (2007). Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Konulu Hadis Projesi kapsamında çalışmalarını sürdürdü (2012). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı (2012). Yedi ay süreyle Ürdün'de misafir araştırmacı olarak bulundu (2014). *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* adlı teziyle doktora çalışmalarını tamamladı (2015). *Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri (el-Hidâye Örneği)* adlı yayınlanmış kitabı ve çeşitli akademik dergilerde makaleleri bulunan yazar halen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İslâmî ilimler içerisinde menşe itibariyle en çok tartışılan disiplinlerden birisi de tasavvuftur. Bir mutasavvıf açısından tasavvufun İslâm dairesi içerisinde yer alan bir ilim olduğu, tartışma götürmez bir mevzu gibi gözükse de gerek bazı İslâm âlimleri ve selefî akımların gerekse oryantalistlerin tasavvufun kaynağı ve İslâmîliğine dair ileri sürdükleri iddialar tasavvufu kaynak itibariyle tartışılan bir alan haline getirmiştir. Özellikle tasavvufun Hz. Peygamber'den asırlar sonra, diğer İslâmî disiplinlere nazaran daha geç bir dönemde, ismen ortaya çıkmış olduğu düşüncesi tasavvufun diğer kültürlere dayandığı iddiasının temel argümanını oluşturmaktadır. Bu bağlamda tasavvufun Hint, İran, Hristiyan, Mısır ve Yunan mistisizmi kaynaklı bir sistem olduğuna dair birtakım nazariyeler öne sürülmüş, İslâm dairesi içerisinden çıkartılmaya çalışılmış, en iyi ihtimalle tasavvuftaki İslâm dışı unsurların İslâmî olanlardan fazla olduğu iddia edilmiştir.

Tasavvufun İslâm dışı mistik kültürlerden kaynaklandığına yönelik iddialar karşısında mutasavvıflar ise kendi sistem ve öğretilerini temellendirmek için Kur'ân'dan ve sünnetten birtakım deliller öne sürme gereksinimi duymuşlardır. Tasavvufun, ismen Kur'ân'da ve hadislerde geçmese de, bir hayat tarzı olarak her iki kaynakta da yer aldığı kanaatinde olan mutasavvıflar bu düşüncelerini kaleme aldıkları eserlerde dile getirmişlerdir. Mutasavvıfların bu çabaları en açık bir şekilde tasavvuf kavramlarını içeren temel kaynaklarda görülmektedir.

Mutasavvıflar eserlerinde yer verdikleri her bir kavramı mümkün olduğunca âyet ve hadislerdeki kaynaklarını da zikretmek suretiyle anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Böyle-

ce tasavvufun İslâmî bir disiplin olduğunu ve temel öğretilerinin Kur'ân ve sünnete dayandığını ispatlamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan tasavvuf karşıtı ulema mutasavvıfların eserlerine aldıkları bu kaynakların birtakım tevillerle, zâhir anlamlarından uzak bir şekilde, çarpıtılarak aktarıldığını dile getirerek öne sürülen bu delillerin tasavvufî tecrübeleri temellendirmek için kullanılamayacağını iddia etmişlerdir.

Araştırmamız, tasavvufun menşeine yönelik yapılan tartışmalar çerçevesinde dile getirilen tasavvufun Kur'ân kaynaklı bir ilim olduğu kanaatini, tasavvuf kavramlarının Kur'ân ile olan ilişkisini ortaya koymak suretiyle, tetkik etmeyi amaçlamaktadır. Bu kitapta, tasavvuf kavramlarının ne oranda âyetlere dayandırıldığına, istidlâllerde zâhir anlama ne ölçüde bağlı kalındığına ve tasavvufta bir istinbât metodu olarak kullanılan işâret ilminin tasavvufun temellendirilmesindeki rolüne yönelik bazı tespitlerde bulunulacaktır. Netice itibariyle kitabımızın bu alanda yapılan tartışmalara önemli bir katkı sağlamış olacağını düşünüyoruz.

Bu kitap ile hedeflediğimiz diğer bir husus da tasavvufî kavramların istidlâl edildikleri âyetlerdeki mânâları, müfessirlerin bunları nasıl anlayıp yorumladıklarını ve son olarak da mutasavvıfların bu kavramlara yükledikleri yeni ve özel anlamları tahlil etmek sûretiyle kavramların farklı iki disiplinde nasıl anlaşıldığını tespit ederek kıyaslama yapmaktır. Böylece söz konusu tasavvufî kavramların Kur'an'dan istinbât sürecinde ne oranda ilk anlamın muhafaza edildiği yansıtılmaya çalışılacaktır.

Kitap, "Giriş" bölümü ile birlikte üç bölümden oluşmaktadır. "Giriş" bölümünde araştırmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi, kaynakları ve kavramsal çerçeve ele alındıktan sonra tarikatlar öncesi dönemde teşekkül eden tasavvuf ıstılâhlarından genel olarak bahsedilmiştir. Ayrıca bu bölümde, ele alacağımız tasavvuf klasiklerinde yer alan kavramlar, Kur'ân ile istidlâlleri bakımından tablolar halinde ele alınmıştır. İkinci bölümde Kur'ân'da zâhir anlamı ile yer alan kavramlar ele alınmıştır. Bunlar da kelime kökü ile yer alıp almaması açısından değerlendirilerek iki başlık halinde değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise işâret ilmi vâsıtasıyla yapılan teviller ile istidlâl edilerek Kur'ân'a dayandırılan kavramlara yer verilmiştir.

Tasavvufun menşei etrafındaki tartışmalara önemli bir katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu eserin hazırlanması esnasında ufuk açıcı fikir ve tavsiyelerinden istifade ettiğim hocalarım Doç. Dr. Hayri Kaplan, Prof. Dr. Mustafa Öztürk ve Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz'a, çalışmayı okuyup değerli kanaatlerini benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr. Sami Kılınçlı'ya ve destekleri dolayısıyla eşim Ayşe Hümeyra ve oğlum Mustafa Hilmi Erkaya'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

Mahmud Esad Erkaya
Ekim 2016

GİRİŞ

Bilindiği üzere mutasavvıflar kendi ilimlerine has üretmiş oldukları ıstılâhları eserlerinde bazı âyetlerle ilişkilendirerek takdim etmek suretiyle Kur'ân'ın tartışılmaz otoritesini bu kavramlar için bir meşruiyet kaynağı olarak sunma gereksinimi duymuşlardır.[1] Asıl itibariyle bu husus yalnızca sûfîler için değil tüm İslâmî disiplinler için geçerli bir vakıadır.[2] Farklı ilmî ve siyasi yaklaşım sahipleri kendi iddia ve düşüncelerini bizzat sınırlı sayıdaki Kur'an âyetlerinin onayından geçirme çabası içerisinde olmuşlardır. Kur'an'ın, nüzul sürecinin başlangıcından itibaren Allah kelâmı olması hasebiyle, müslümanlar için en kuvvetli dayanak ve referans olarak değerlendirilmiş olması bunun haklı bir nedenidir.[3] Âyetler sınırlı olduğu için de zâhir anlamlarının dışına çıkarak birtakım işârî ve bâtınî teviller ile günümüze kadar ortaya çıkan pek çok meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.

Diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi tasavvufun da asıl ve en önemli kaynağının Kur'an olduğu kanaati mutasavvıflarca dile getirilmiş, Ku'rân'ın kendi ilimleri için bir meşrûiyet kaynağı olduğu öne sürülmüştür. Kendisinden önce teşekkül etmiş kelam, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlere bir tepki olarak orta-

[1] Tasavvufun kendinden önce teşekkül etmiş olan hadis, kelam ve fıkıh gibi ilimler arasında ortaya çıkış süreci ile ilgili bkz. Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, s. 220.

[2] Konunun Kelâm ilmi ve kelâmcılar açısından değerlendirilmesi için bkz. Galip Türcan, "Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 7. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, 3[2],1999, s. 101.

[3] Kur'an'ın otoritesi ile ilgili olarak bkz. Muhammed Ebû Leyla, "Kur'ân: Tabiatı, Sahîh Oluşu, Müslüman Akıl Üzerindeki Etki ve Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* çev. İbrâhim H. Karslı, 7/1, 2005, ss. 279-294. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar, Pınar Y., İstanbul, 2014, s. 82.

ya çıkmış olan tasavvufun[4] İslâmî bir ilim olduğu ve tasavvuftaki "hakikat" anlayışının şeriatın genel hükümleri ile çatışmayan meşrû bir temel üzerine bina edildiği ilk tasavvuf kaynaklarında Kur'an'dan referanslar gösterilerek savunulmuştur.[5] Mutasavvıfların temel öğretilerini bazen âyetlerin zâhirî anlamları ile çoğu zaman da zâhirin ötesinde bâtınî teviller ile temellendirdikleri, hatta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî anlamın zâhirin önüne geçerek esas anlama dönüştüğü görülmektedir.[6]

Aynı durum tasavvuf kavramları için de geçerlidir. Tasavvuf da diğer ilimler gibi müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmasının ardından kendi kavram hazinesini oluşturmuş ve geliştirmiştir. Doğal olarak da tasavvuf kaynaklarının muhtevasının büyük bir bölümü tasavvuf ıstılâhlarına tahsis edilmiştir.[7] Istılâhlar ele alınırken umumiyetle Kur'an ve sünnetten deliller getirilmek suretiyle sağlam temellere dayandırılma gayreti içerisinde olunmuştur. Tasavvuf kavramları çoğu zaman âyetlerin zâhir anlamları ile irtibatlandırılmış, zâhir mânânın yeterli olmadığı yerlerde ise işârî yorumlara gidilmiştir. Bunun bir neticesi olarak da müfessirlerin kanaatlerine göre kavramlar ile doğrudan alaka kurulamayacak bazı âyetler, yapılan işârî yorumlar neticesinde kaynak olarak öne sürülmüştür. Fakat tasavvuf kavramalarının ne oranda Kur'an kaynaklı olduğu, Kur'an'a dayandırılan kavramların ise delil getirilen âyetlerin anlamları ile ne oranda örtüştüğü tespit edilmiş değildir.

Bu çalışma, öncelikle mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri kavramları hangi âyetler ile ilişkilendirdiklerini, daha sonra kavramların tasavvufta kazanmış oldukları anlam ile kaynak gösterilen âyetler arasındaki irtibatı, söz konusu kavramların sözlük anlamları, terim anlamları ve müfessirlerin kavramlara ve referans gösterilen âyetlere dair yapmış oldukları açıklama ve yorumlarının birbirleri ile ne oranda örtüştüklerini her türlü ideolojik ön-

[4] Bkz. Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", s. 219, 222.
[5] Örneğin Tasavvuf klasikleri arasında yer alan Serrâc'ın *el-Luma'* isimli eseri bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durmaktadır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 11. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 201, 204.
[6] Bkz. Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", s. 224; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, s. 142.
[7] Bkz. İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, s. 82.

yargıdan uzak bir şekilde ve delilleriyle tartışarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Tasavvuf kavramlarının anlamlarını mukayeseli bir biçimde ortaya koyacak olan bu çalışma ile söz konusu kavramlar ile ilgili kısmen de olsa semantik tahliller yapılmış olacak, böylece Kur'an ile ilişkilendirilen tasavvuf kavramlarının Kur'an kaynaklı olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışma, tasavvufun menşeine dair yapılan yoğun ve kapsamlı tartışmalara önemli bir katkı sağlamış olacaktır. Bunlara ilaveten mutasavvıfların Kur'an'ı anlamaya, açıklamaya ve yorumlamaya olan özgün katkılarına dair bazı ipuçları da elde edilmiş olacaktır.

"Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları" adlı çalışmamızın başlığı çok geniş bir alanı kapsadığı için sınırlandırılmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaca binâen öncelikle çalışmanın dönem olarak sınırlandırılmaya tabi tutulması uygun olacaktır. Çalışmayı sınırlandırırken tasavvuf tarihi uzmanlarının, tasavvufun doğuş ve gelişim evrelerini incelerken yaptıkları taksimi esas alabiliriz. Bu bağlamda tasavvuf tarihi "zühd dönemi", "tasavvuf dönemi" ve "tarikatlar dönemi" gibi ana kategorilere ayırılarak incelenmektedir.[8] Bunlardan zühd dönemi, tasavvufun henüz isim olarak teşekkül etmemiş olduğu bir zamanı kapsamaktadır. Bu dönemde uygulamada Kur'an'a ve sünnete bağlılığın üst düzeyde olmasından dolayı zühd hayatı ile ilgili konular üzerinde yoğun tartışmalar henüz başlamamıştır. Bu zaman zarfında ortaya çıkan kavramların hemen hepsi Kur'an ve sünnette yer alan ve hemen her müslüman tarafından kolaylıkla anlaşılabilen kavramlardır. Nitekim bu dönemde sembolik anlatımlardan ziyâde, yalın ve sade bir dil kullanılmış, tasavvufun hakikat boyutundan çok şeriata vurgu yapılmıştır.[9] Zühd dönemi olarak adlandırılan bu ilk dönemde tasavvuf kavramları henüz ıstılâhî mânâlarını kazanmamıştır. Bundan dolayı zühd dönemi tasavvuf kavramlarını doğru bir şekilde yansıtması açısından esas alınmaya uygun gözükmemektedir.

[8] Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Y., İstanbul, 2012, s. 73 v.dğr.; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr, İstanbul, 2012, s. 81; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Y., 2006, s. 35-36; Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Y., Ankara, 2012, s. 118 v.dğr.; Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte, İstanbul, 2004, s. 61; Gökcan, *Temel Ahlâki Prensipleriyle Tasavvuf*, Nobel, Adana, 2006, s. 49 v.dğr.
[9] Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Y., Ankara, 2012, s. 122-124; Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 65.

Zühd dönemini takip eden ve hicrî II. asrın sonlarından VI. asra kadar geçen üç buçuk asırlık bir zaman dilimini kapsayan "Tasavvuf Dönemi" ise tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıktığı asırları kapsamaktadır. Bu dönemde tasavvuf kavramları ıstılâhî anlamını kazanmış ve yalnızca ehlinin anlayabileceği terimler olarak kullanılır hale gelmiştir. Tasavvufun ana meseleleri ve terimlerine dair kaynak eserler kaleme alınmıştır. Zühd dönemindeki ahlâk ağırlıklı eğitim, yerini hakikat meselelerinin belirgin ve baskın hale geldiği bir terbiyeye bırakmıştır. Ayrıca Kur'an'ın zâhir anlamının yanında işârî anlamına dair yorumların yapılmaya başlanılması da bu döneme tekabül etmektedir.[10] Tasavvuf döneminde kaleme alınan eserlerin hem kavramları özgün bir şekilde ele aldıkları hem de geçerliliğini halen korumakta oldukları görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki kavramların tasavvufta nasıl anlaşılıp yorumlandığını tespit etmek için tasavvuf döneminin en uygun zaman dilimi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvuf döneminden sonra hicrî VI. asır ile başlayan "Tarikatlar Dönemi" ise tasavvufta felsefî yaklaşımların hâkim olmaya başladığı bir dönemdir.[11] Bu dönemde kavramların mânâlarında bazı değişimlerin olduğu, bu bağlamda önceki dönemlerden farklı olarak ilâhî aşk ve vahdet-i vücûd merkezli kavramların yaygınlaşmaya başladığı, önceki dönemlerdeki bazı kavramlara ise yeni anlamlar yüklendiği görülmektedir. Özetle bu dönemde tasavvuf kavramları yeni bir boyut kazanmıştır.[12] Dolayısıyla biz çalışmamızda zaman olarak felsefî ve metafizik yaklaşımların ve özelde İbnü'l-Arabî geleneğinin henüz hâkimiyet kazanmadığı, tarikatların müstakil olarak teşekkül etmediği "tasavvuf dönemi" olarak ifade edilen hicrî VI. asır öncesindeki Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi sûfîlerin ön plana çıktıkları, tasavvuf kavramlarının fıkıh ve kelam gibi ilim dallarının bilim anlayışına uygun olarak[13] tanımlandığı eserleri ele alacağız. Böylece tasavvuf kavramlarının kaynaklarını tespit konusunda daha doğru neticeler elde edeceğimizi düşünüyoruz. Nitekim tarikatlar döneminde felsefî anlamını kazanan pek çok kavramın anlamının zâhir mânâdan uzaklaşabildiği, buna mukabil aynı kavramların tasavvuf döneminde zâhir anlamı ile sûfîler arasında yaygın bir şekilde kullanılmakta olduğu görülmektedir. Fakat burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki bazı mutasavvıfların kavramlara farklı felsefî anlamlar yüklemeleri, bu kavramların tasavvuf dönemindeki temel anlamlarının tamamiyle bir kenarda bırakılmasına neden olmamıştır. Aynı kavramın farklı mutasavvıflar tarafından muhtelif mânâlarda kullanıldığı tasavvuf kaynakları üzerinde yapılacak yüzeysel bir incelemede dahi hemen her araştırmacının fark edebileceği bir husustur. Dolayısıyla tasavvuf döneminde kavramlara dair yapılan tanımlamalar bugün geçerliliğini yitirmiş değildir. Günümüze kadar tasavvuf ıstılâhlarına dair yapılmış olan çalışmaların büyük bölümünün yine bu dönemde yapılmış olan tanımlardan müteşekkil olması da bunu göstermektedir. Diğer taraftan felsefî tasavvufun etkisiyle oluşan kavram hazinesinin belirli ekollerde güncelliğini koruduğu ve ön planda tutulduğu da bilinmektedir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî ekolü başta olmak üzere diğer tarikatların tasavvuf kavramlarına yaklaşımlarının ayrı bir çalışmada ele alınması bu alandaki tartışmalara önemli katkılar sağlayacaktır. Bu çalışmada ise hicrî altıncı asır öncesi mutasavvıfların tasavvuf kavramlarına yönelik görüş ve değerlendirmeleri esas alınacaktır.

Çalışmamızı dönem olarak sınırlandırdıktan sonra araştırmada esas alınacak kavramların tespiti araştırmanın kapsamındaki ikinci önemli sınırlamayı teşkil etmektedir. Ele alacağımız kavramlar tarikatların teşekkülü öncesi kaleme alınmış ve biraz sonra detaylı olarak ele alacağımız "tasavvuf klasikleri" olarak bilinmekte olan eserlerde Kur'an ile doğrudan yahut dolaylı olarak ilişkilendirilen kavramlardır. Çalışma kapsamında ele aldığımız kavramlarla ilgili çeşitli tasavvufî eserlerde farklı âyetler kaynak gösterilmiş olması muhtemeldir. Fakat bu âyetler, çalışma kapsamı dâhilinde bulunan sûfîlerce kaynak gösterilmediği için araş-

[10] Bkz. Himmet Konur, "Tasavvufun Gelişimi", *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Y., Ankara, 2012, s. 137-217; Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 67.

[11] Bkz. Ebü'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, İz Y., İstanbul, 2012, s. 62.

[12] Esas itibariyle felsefî tasavvuf olarak ifade edilen bu akım Bâyezid el-Bistâmî (ö. 234/848), Hallâc (ö. 309/922), Nifferî (ö. 351/962), Fârâbî (ö. 340/951) Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gibi filozof sûfîlerin temsil ettiği bir akımın devamı ve İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1234) gibi öğrencileri ile zirveye ulaştığı bir akımdır. Bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 27.

[13] Ekrem Demirli, "Mevlânâ'ya İbnü'l-Arabî gözüyle bakmak: İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ arasındaki bazı ortak kavramlar", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mahmut Erol Kılıç v.dğr., Motto Project Y., İstanbul 2010, I, 339.

tırma kapsamında detaylı incelemeye tabi tutulmamış hatta bir kısmına hiç değinilmemiştir. Nitekim çalışmadaki amacımız kavramların Kur'an'daki tüm kaynaklarını tespit etmek olmayıp tarikatlar öncesi dönemdeki müellif mutasavvıfların kavramları temellendirdikleri kaynakları tespit etmektir. Bundan dolayı mutasavvıfların kaynak olarak eserlerine almadıkları âyetler çalışma kapsamında mütalaa edilmemiştir. Bununla birlikte gerek metinde gerekse dipnotlarda ilgili âyetlere atıflarda bulunulmuştur.

Çalışmada sabır, şükür, tevbe, tefekkür ve takvâ gibi hemen herkesin Kur'an kaynaklı olduğunu kabul ettiği yahut üzerinde müstakil çalışmalar yapılmış kavramlar çok hacimli olarak ele alınmamış, sûfîlerin eserlerinde öne çıkan bazı âyetlere değinilmekle yetinilmiştir. Ayrıca bu kavramlar hakkında tasavvuf araştırmacıları başta olmak üzere İslâmî ilimler alanındaki muhtelif akademisyenler tarafından yapılan müstakil çalışmalara da dipnotlarda işaret edilmiştir. Çalışmanın konusu Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramları olduğu için Kur'an ile ilişkili olarak ele alınmamış kavramlar araştırmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu bağlamda örneğin nefis, nefsin mertebeleri ve ruh gibi kavramlar temel aldığımız tasavvuf eserlerinde yer almış olmakla birlikte âyetlerle istidlâl edilmemiş oldukları için çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır.[14]

Çalışmada ele alınacak kavramlar beş tasavvuf klasiğinde Kur'an'a dayandırılarak anlatılmış olan kavramlar olacaktır. Bu beş eser ise döneminin özelliklerini bizlere yansıtan, tasavvufu Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde ele almayı ilke edinmiş ve bu bağlamda tasavvuf kavramlarını delilleriyle anlatmayı esas almış eserler olmaları hasebiyle seçilmiştir. Bu eserler kendilerinden sonra kaleme alınacak olan kaynakları da etkilemiş olmaları açısından tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptirler.

Tasavvuf klasiklerinden çalışmamızda ele alacağımız ilk eser

[14] Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki bunların her biri ayrı bir çalışma konusu olabilecek mahiyette konulardır. Nitekim ruh ve nefis konularında muhtelif yüksek lisans ve doktora çalışmaları günümüzde hazırlanmış ve hazırlanamya devam edilmektedir. Bunlardan birkaçını şöylece sayabiliriz: Hayri Kaplan, *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995); Ahmet Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994); Cengaver Taş, *Tasavvufta Ruh Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994); Mustafa Önsay, *Kur'ân'da Rûh Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) tasavvuf tarihine dair telif ettiği *el-Luma'* adlı çalışmasıdır.[15] Bu eser hal ve makamlar başta olmak üzere tasavvuf kavramlarını sistematik olarak ele alan erken dönem kaynaklarından olması ve kavramların âyet ve hadislerdeki kaynaklarına büyük oranda değinilmiş olması sebebiyle çalışmamızda esas aldığımız önemli bir kaynaktır. Ayrıca *bâdî bilâ bâdî, akid* ve *tams* gibi çok nadir kullanılan kavramlara da yer vermiş olması *el-Luma'*ı diğer kaynaklardan ayıran önemli bir özelliktir.

İkinci olarak Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*'u[16] da tasavvuf ıstılâhlarından geniş kapsamlı olarak bahseden ayrıca tasavvuftaki makamları müstakil olarak ele alan önemli bir kaynak olması açısından çalışma kapsamına alınmıştır.

Yine Ebü'l-Kâsım Zeynülislam Abdülkerîm b. Hevazin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072), *er-Risâle*'si[17] çalışmanın temelini teşkil etmektedir. Nitekim *er-Risâle*'de tasavvuf ıstılâhları, haller ve makamlar ayrıntılı olarak ele alınmış, mümkün olduğunca âyet ve hadislerden delillendirilmeye gayret edilmiştir.

Ebü'l-Hasan el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'u[18] da tasavvuf kavramlarına detaylı bir şekilde yer vermesi açısından çalışmanın ana kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Hücvîrî bu eserinde her bir kavramı bir tasavvuf ekolü ile ilişkilendirerek anlatmıştır. Kavramları gerek doğrudan âyetleri zikretmek gerekse çeşitli mutasavvıflardan yaptığı nakillerde âyetlere atıflarda bulunmak suretiyle menşeleriyle birlikte ele almış olması açısından önemli bir kaynaktır.

Hâce Abdullah b. Muhammed el-Herevî el-Ensârî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* isimli eseri[19] tasavvuftaki makamları sistematik olarak ele alması ve her bir makamı da bir âyet ile iliş-

[15] Ebû Nasr Abdullah b. Ali Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fî târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

[16] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

[17] Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

[18] Ebü'l-Hasan Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstabul, 2010.

[19] Ebû İsmâil Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.

kilendirmiş olması açısından çalışmamızın önemli bir kaynağı olmuştur. Herevî bazen âyetlerin zâhir anlamları ile kavramları ilişkilendirirken bazen de doğrudan alaka kurulamayacak bazı âyetler ile bağlantı kurmuş, bundan dolayı da eleştirilere maruz kalmıştır. Söz gelimi *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *Medâricü's-sâlikîn*'de Herevî'yi zaman zaman çok şiddetli bir şekilde tenkit etmiş, Herevî'nin eserine aldığı bazı âyetlere şerhinde yer vermemiş, kendi kanaatine göre daha alakalı yahut delil olma yönünden daha kuvvetli âyetleri konuyla ilgili değerlendirmiştir.[20]

Bu beş kaynağa ilaveten Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'u,[21] İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn*'i[22] ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserine[23] de zaman zaman atıflarda bulunulmuş, kavramların geçtiği yerlere işaret edilmiş, gerekli görüldüğünde bu kaynaklarda yer alan âyetler de incelenmiştir. Fakat bu eserlerde tasavvuf kavramlarının tamamı kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı için çalışmamızda temel aldığımız ana eserler arasında yer almamışlardır. Örneğin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de Gazâlî mükâşefe değil muamele ilimlerinden bahsedeceğini belirtmekte[24] bu nedenle tasavvufî kavramların büyük bölümüne değinmemektedir. Dolayısıyla çalışmada ele alınacak kavramlar yukarıda zikrettiğimiz beş kaynak ile sınırlı tutulmuştur.

Çalışmada yararlandığımız kaynaklardan biri olan Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye*'si[25] de bir tabakât kitabı olmakla birlikte sûfîlerin kavramlara dair yap-

[20] Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye zühd makamı ile ilgili Herevî'nin eserine aldığı âyete (Hûd, 11/86. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 30.) yer vermezken dünyanın değersizliğine dair çok sayıda âyet zikrettiği görülmektedir. Nahl, 16/96; Hadîd, 57/20; Yûnus, 10/24; Kehf, 18/7, 8, 45, 46; A'lâ, 87/16, 17; Taha, 20/131; Zuhruf, 43/33-35. Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn*, thk. ed-Dânî b. Münîr Âli Zehvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, 1433/2012, II, 17.

[21] Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürid ilâ makami't-tevhid*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.

[22] Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâbûrî İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn (Tasavvuf Istılâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

[23] Ebû Hamid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1434/2013.

[24] Gazâlî, *İhyâ*, III, 4.

[25] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

mış oldukları tanımlamalarına yer vermekte olması açısından tasavvuf ıstılâhları konusunda önemli bir kaynaktır. Bu yönüyle kendisinden sonra telif edilen ıstılâh kitaplarına da kaynaklık etmiştir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* isimli eseri[26] de zâhid râvilerin hayatlarını ve sözlerini muhtevi olması hasebiyle bazı ıstılâhların tariflerini de içermektedir. Bu sebeple bu tabakât kitapları da çalışmada istifade edilen kaynaklar arasında yer almıştır.

Yöntem meselesine gelince, öncelikle kavramların sözlük anlamı ele alınmış, kavramların ıstılâhlaşma sürecinde maruz kaldıkları anlam genişleme, daralma ve değişimi semantik tahliller ile tespit edilmeye çalışılmıştır.[27] Terimlerin sözlük anlamlarını tespitte Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn*'ı,[28] İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mekâyisü'l-luga*'sı,[29] Cevherî'nin (ö. 400/1009), *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*'si,[30] Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân'ı*,[31] İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı[32] ve Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*'u[33] gibi sözlükler taranmıştır. Daha sonra terim anlamını belirlemek için tasavvuf ıstılâhlarına dair yazılmış eserlerden istifade edilmiştir.

Terim anlamı verilirken yukarıda temel aldığımızı belirttiğimiz beş eserdeki tanımlara öncelikli olarak yer verilmiştir. Zira tasavvuf ıstılâhlarına dair tanımlar her bir sûfîye göre hatta sûfînin içinde bulunduğu hale göre değişiklik arz edebilen bir yapıya sahiptir. Bundan dolayıdır ki her bir ıstılâh ile ilgili olarak

[26] Ahmed b. Abdullah b. İshak Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1416/1996.

[27] Semantik ile ilgili bkz. Abdülkerim Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 7/2, ss. 37-130.

[28] Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

[29] Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

[30] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.

[31] Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1412.

[32] Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-maârif, Kahire, ty.

[33] Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî/Abdülhalîm et-Tahâvî/Abdülkerîm Azbâvî v.dğr., Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1385-1422/1965-2001.

öncelikle ilgili kavramı Kur'an ile ilişkilendiren sûfînin yapmış olduğu tanımı esas almak, âyet ile kavram arasındaki bağı anlamak açısından önemlidir. Biz de kavramların terim anlamlarını tespitte önceliği bu eserlerdeki tanımlara vermiş bulunmaktayız. Tasavvuftaki terim anlamını tespit için yukarıda saydığımız eserlerin yanı sıra Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Mu'cemü't-ta'rîfât*,[34] Ebü'l-Beka'nın (ö. 1095/1684) *el-Külliyyât*[35] ve Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*[36] adlı eserlerinden dolaylı da olsa istifade edilmiştir.

Kavramların tasavvufta ifade ettikleri anlamların belirlenmesinden sonra mutasavvıfların ilgili kavrama dair delil gösterdiği âyetlerin incelenmesine geçilmiştir. Söz konusu âyetler incelenirken öncelikle mutasavvıfların âyet ile ilgili yorumlarına yer verilmiştir. Akabinde müfessirlerin âyet ve özel olarak kavram ile ilgili yorumlarına geçilmiştir. Tefsir kaynakları arasında, temel aldığımız tasavvuf klasikleri ile aynı çağda yaşamış müfessirlerin yorumlarına öncelikli olarak yer verilmiştir. Diğer bir deyişle çalışmada, ağırlıklı olarak hicrî VI. asır öncesindeki tefsirlere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda, Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîr*'i,[37] Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı,[38] Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*'ı,[39] Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i,[40] Vâhidî'nin (ö. 468/1075) *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*[41] ve *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*[42] isimli

[34] Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, Dâru'l-fâzîlet, Kahire, ty.
[35] Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Muhammed Mısri, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1419/1998.
[36] Muhammed b. A'lâ b. Ali et-Tehânevî el-Fârukî el-Hanefî, *Mevsûatu keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm,* ed. Refîk el-Acem; thk. Ali Dahruc; diğer dillerdeki kavramları çev. Corc Zeynati, Abdullah Hâlidî, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut, 1996.
[37] Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut, 1423/2002.
[38] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.
[39] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Tefsirü't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Daru Hicr, Kahire, 1422/2001.
[40] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî Mâturîdî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm/Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1425/2004.
[41] Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
[42] Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem (Dımaşk), Dâru'ş-Şâmiyye (Beyrut), 1415/1995.

tefsirleri ve İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*'i[43] gibi tefsirler öncelikli olarak ele alınmıştır. Bunların haricinde yeri geldikçe Fahreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1209) *Tefsîr*'i,[44] Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı,[45] İbn Cüzey'in (ö.741/1340) *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*'i,[46] İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i[47] ve Seâlibî'nin (ö. 875/1470) *Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı[48] gibi eserlere de müracaat edilmiştir.

Bunların yanında işârî yorum içeren sûfî tefsirlerindeki yorumlara da yer verilmiştir. Bunlardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîr*'i,[49] Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *el-Bahru'l-ulûm*'u,[50] Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakaiku't-tefsîr*'i,[51] Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı,[52] Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-işârât*'ı[53] ele aldığımız tasavvuf kaynakları ile çağdaş dönem eserler olması açısından en çok müracaat ettiğimiz tefsirler olmuştur. Bunların haricinde İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ı,[54] İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*'i[55] ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm*

[43] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. er-Rahhâle el-Fâruk v.dğr., Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1468/2008.
[44] Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzi (ö. 606/1209), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
[45] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî v.dğr., Daru'l-kütübi'l-mısriyye, Kahire, 1384/1964.
[46] Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.
[47] Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1420/1999.
[48] Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf el-Cezâirî Seâlibî, *Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
[49] Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî,* thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.
[50] Ebü'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî/el-Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz/Adil Ahmed Abdülmevcûd/Zekeriya Abdülmecîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
[51] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tefsîrü's-Sülemî Hakaiku't-tefsîr*, thk. Seyyid Umrân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
[52] Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nîsâbûrî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2002.
[53] Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, thk. Seyyid Abdülganî Zâyid, Dâru'l-Ğad el-Cedîd, Mısır, 1434/2013.
[54] İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
[55] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Haseni Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Ahmed Abdullah el-Kereşi, nşr. Hasan Abbas Zeki, Kahire, 1419/1998.

ve's-seb'i'l-mesânî[56] adlı tefsirleri de müracaat edilen diğer tefsir kaynaklarıdır. Ayrıca kavramların Kur'an'daki anlamlarını tespit için Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*'ı,[57] Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*'i[58] gibi Kur'an kavramlarını ele alan eserlerden de istifade edilmiştir. Aynı kelimenin Kur'an'daki farklı anlamlarını belirlemek için ise Mukatil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm'i*[59] *ve* İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*'i[60] gibi vücûh ve nezâir kaynaklarından istifade edilmiştir.

Kavramlar sözlük anlamları, tasavvufta ifade ettikleri terim anlamları ve Kur'an'daki anlamı karşılaştırılmalı olarak ele alındıktan sonra kavramın Kur'an kaynaklı olup olmadığına dair tahliller yapılmıştır. Kur'an kaynaklı olduğu öne sürülen kavramların ilişkilendirilen âyetin zâhir anlamı ile mi yoksa işârî yorumlar ile mi Kur'an'a dayandırılmış olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın genel olarak bölümlendirilmesi ve alt başlıklarının oluşumu da kavramların, delil getirilen âyetin zâhir anlamına yahut işârî anlamına uygun oluşuna göre tertip edilmiştir. Fakat burada şunu da belirtmemiz gerekmektedir ki her bir kavram ile ilgili mutasavvıflarca birden fazla âyet delil getirilmiştir. Bunların bazıları zâhir anlamları ile ilgili kavrama kaynaklık ederken bazıları ise yalnızca işârî teviller ile irtibatlandırılabilmektedir. Bundan dolayı bazı kavramlar zâhir anlamlarıyla Kur'an kaynaklı kavramlar ile ilgili kısımda yer almasına rağmen birden fazla âyet ile ilişkilendirilmiş olmasından ötürü işârî teviller ile ilişkilendirilmiş âyetler de aynı başlık altında yer alabilmektedir.

Tasavvuf kaynaklarında Kur'an ile ilişkilendirilmiş olan kavramlar aynı zamanda hadislerden de deliller getirilmek suretiyle desteklenmiş, dolayısıyla bu kavramların hadis kaynaklı kavramlar da olduklarına işaret edilmiştir. Biz hem Ahmet Yıldırım'ın *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* adlı doktora çalışmasında[61] kısmen de olsa bu konunun ele alınmış olması, hem de hadis kaynaklı tasavvuf kavramlarının müstakil bir çalışma konusu olabilecek nicelik ve nitelikte olması gerekçesiyle çalışmamızda her kavram için delil getirilmiş hadislere yer vermek yerine doğrudan kavramı içermesi durumunda önemine binâen bazılarına işâret etmekle yetinmiş bulunuyoruz. Ayrıca her kavram ile ilgili kaynak gösterilen hadislerin de tespit edilip senet ve metin açısından detaylı tahliller yapılarak kaynak değerlerinin belirlenmesine yönelik çalışmaların yapılmasının faydalı olacağını da burada belirtmek istiyoruz.

Çalışmada yer alan âyet mealleri büyük oranda Diyanet İşleri Başkanlığı,[62] Diyanet Vakfı[63] ve Mustafa Öztürk'ün[64] meallerinden istifade edilmek sûretiyle verilmiştir. Âyetler doğrudan bu çevirilerden alınmak yerine ilgili kavram metin içerisinde geçecek şekilde yeniden tercüme edilmeye gayret edilmiştir. Nitekim her mealin çevirenin bir yorumunu içerdiği gerçeğinden hareketle mümkün olduğunca kelime kökü itibariyle de âyette yer alması durumunda ıstılâhların olduğu gibi tercümede kalması hedeflenmiş, Türkçe karşılığına yer verilmemiştir. Çalışmamızda kaynak verdiğimiz hadisler ise Buhârî ve Müslim gibi muteber hadis kaynaklarında yer alıyorsa yalnızca bu kaynaklar verilmekle yetinilmiş, ayrıntılı tahric çalışması yapılmamıştır. Ayrıca âyet ve hadislerle birlikte bunların yer aldığı tasavvuf kaynakları da zikredilmiş, böylece âyet ve hadisleri kaynak gösteren sûfînin kimliğine işaret edilmiştir.

Tasavvuf kavramları ile ilgili klasik ve modern dönemde yapılan çalışmalara baktığımızda ise bunların başında müstakil olarak ıstılâhları ele alan eserlerin geldiğini söyleyebiliriz. Daha çok sözlük tarzında yazılmış olan bu eserlerin başında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinin sonuna eklemiş olduğu yaklaşık iki yüz elli ıstılâhtan

[56] Ebü's-Senâ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995, XIV, 48.

[57] Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el-Mısrî Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.

[58] Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

[59] Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Merkez Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dübey, 1427/2006.

[60] Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râzi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987.

[61] Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara, 2000.

[62] Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, DİB, Ankara, 2009.

[63] Hayrettin Karaman, v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV, Ankara, 2007.

[64] Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu, 2014.

oluşan tasavvuf terimleri listesini zikretmek gerekmektedir. Eserinin anlaşılması için önemli bir araç olan bu ilave, tasavvuf ıstılâhlarına dair yazılmış müstakil eserlerin ilkini teşkil etmesi açısından önemlidir.[65] İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden olan Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289) ise Farsça kaleme aldığı *Istılâhât-ı ehl-i tasavvuf* adlı eserinde üç yüzü aşkın terime yer vermiştir. Bununla birlikte tasavvuf ıstılâhlarını ilk defa *Istılâhâtü's-sûfîyye* adıyla telif eden Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) eseri[66] beş yüz terimden müteşekkil olup vahdet-i vücûd düşüncesi ile birlikte tasavvufta ortaya çıkan terimleri de ihtiva etmektedir.[67] Yine Kâşânî'nin *Letâifü'l-i'lâm fî işârâti'l-ilham* adlı eseri de tasavvuf ıstılâhlarına dair yazılmış bir eser olup içerisinde yaklaşık bin yedi yüz tasavvuf terimini içermektedir.[68] Fakat bu eserler daha çok İbnü'l-Arabî ve ekolününün yaklaşımlarını temsil ettikleri için çalışma kapsamı dışında bırakılmışlardır.

Tasavvuf ıstılâhlarına dair telif edilen yahut büyük oranda tasavvuf ıstılâhı içeren bazı eserler de bulunmaktadır. Bunlardan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Mu'cemü't-ta'rîfât*'ı ve Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* ve Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin (ö. 1311/1893) *Câmiu'l-usul fi'l-evliyâ* adlı eserleri geniş çapta tasavvuf ıstılâhı içermektedir.[69] Yine Mısırlı araştırmacı Hasan Şerkavî'nin *Mu'cemü elfâzi's-sûfîyye*'si,[70] Enver Fuad'ın *Mu'cemü mustalahâti's-sûfîyye*'si Abdülmün'im el-Hıfnî'nin *Mu'cemü mustalahâti's-sûfîyye*'si,[71] Suâd el-Hakîm'in *el-Mu'cemü's-sûfî*'si,[72] Refik el-Acem'in *Mevsûatü mustalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî*'si[73] çağdaş dönem Arapça çalışmalar arasında yer almaktadır.

[65] Kara, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü,* s. 53. Eser Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ının sonunda bir ek bir risâle olarak yayınlanmıştır. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Istılâhâtü's-sûfiyye el-vâride fi'l-fütûhâti'l-Mekkiyye", *Ta'rîfât*, Matbaatü Vehbe, Mısır, 1283/1886.

[66] Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012.

[67] Bkz. Mustafa Kara, "Istılâhâtü's-sûfiyye", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 211; Kara, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü,* s. 59-61.

[68] Kara, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü,* s. 63.

[69] Ahmed Ziyâeddin Nakşibendî Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usul fi'l-evliyâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

[70] Hasan Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, Müessesetu Muhtâr, Kahire, 1987.

[71] Abdulmümin Hıfnî, *Mu'cemü mustalahâti's-sûfiyye*, Beyrut, 1987.

[72] Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-hikme fi hudûdi'l-kelime*, Dâru Nedre, Beyrut, 1401/1981.

[73] Refîk el-Acem, *Mevsûatü mustalâhâti't-tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut, 1419/1999.

Türkçe olarak ise Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,[74] Cahit Baltacı'nın *Tasavvuf Lügatı*,[75] Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,[76] Safer el-Muhibbî el-Cerrâhî'nin *Istılâhât-ı Sôfiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*[77] adlı eserleri tasavvuf ıstılâhlarına dair hazırlanmış müstakil çalışmalardır.[78] Ayrıca Seyyid Cafer Seccâdî'nin *Ferheng-i Istılâhat ve Tabirat-i İrfanî* adlı eseri *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü* ismiyle Hakkı Uygur tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır.[79] Yine Zafer Erginli editörlüğündeki bir heyet *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* adı altında tasavvuf klasiklerinde yer alan ilgili bölümleri derleyerek tercüme etmek sûretiyle bir terimler sözlüğü yayınlamışlardır.[80]

Istılâhlara dair telif edilmiş bu eserlerin daha çok tasavvuf klasiklerinde yer alan tanımları derleme niteliğinde olduklarını söylemek daha uygun olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda, gerektiğinde mürâcaat edilmekle birlikte kavramlar ile ilgili tanımları tasavvuf ıstılâhlarını derleyen bu eserler yerine doğrudan kaynak eserlerden almak tercih edilmiştir.

Tasavvuf ıstılâhları ile ilgili yapılan güncel akademik çalışmalardan birisi de İhsan Kara'nın doktora tezi olarak hazırlamış olduğu *Tasavvuf Istılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* çalışmasıdır.[81] Bu çalışmada tasavvuf ıstılâhları literatürü tanıtılmış, ıstılâhların özelliklerinden bahsedildikten sonra 19. Asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen Mustafa Râsim Efendi'nin *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil* adlı eserinin tercüme ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Mustafa Râsim Efendi'nin bu eserinin tercümesi müstakil olarak da basılmıştır.[82] Bunun dışında Ercan Alkan'ın *Letâifu'l-İ'lâm*

[74] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, 2012.

[75] Cahid Baltacı, *Tasavvuf Lügatı*, Gelenek, İstanbul, 2011.

[76] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Y., Ankara, 1997.

[77] Safer el-Muhibbi Cerrahi, *Istılâhat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, Kırk Kandil, İstanbul, 2013.

[78] Bkz. Kara, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü,* s. 54.

[79] Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, Ensâr Y., İstanbul, 2007.

[80] Zafer Enginli, İlyas Karslı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rıfat Resul Sevinç ve Sâlih Sabri Yavuz, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Y., İstanbul, 2006.

[81] İhsan Kara, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

[82] Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İnsan Y., İstanbul, 2013.

fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Mechul Tercümesi adlı yüksek lisans çalışması da tasavvuf ıstılâhları ile ilgili yapılan çalışmalar arasındadır.[83]

Istılâhlar ile ilgili yapılan bu çalışmalar, kavramları istidlâl edilen âyetlerle birlikte zikreden türden eserler değildir. Fakat Lübnan Üniversitesi öğretim üyelerinden Suâd el-Hakîm'in *el-Mu'cemü's-sûfî* adlı çalışması, ıstılâhları ilgili âyetler ile birlikte vermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Suâd el-Hakîm bu eserde İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki terimleri ve onlara yüklediği anlamları açıklamayı tercih etmektedir.[84] Istılâhların önce sözlük anlamını, sonra Kur'an'da yer alıyorsa ilgili âyetleri ve daha sonra da İbnü'l-Arabî'nin kavramla ilgili açıklamalarını vermektedir. Suâd el-Hakîm'in İbnü'l-Arabî ekolünün terimlerini ve ilgili âyetleri esas alması onun çalışmasını bizimkinden tamamen farklı bir mecraya yöneltmiştir. Nitekim bu eserdeki kavramların tanımları ve istidlal edilen âyetler bizim çalışma konusu edindiğimiz klasik dönem tasavvuf kaynakları ile büyük farklılıklar arz etmektedir. Ayrıca Suâd el-Hakîm'in terimlerin tanımları ve ilgili âyetleri vermekle yetinerek değerlendirme yapmamış olması, onun çalışmasını bizim araştırmamızdan hem konu hem de yöntem açısından ayırmaktadır.

Suâd el-Hakîm'in bu çalışmasına benzer bir araştırma da sûfî ıstılâhlarına dair Mısır'da Mahmud Abdürrâzık tarafından hazırlanmış olan *el-Mu'cemü's-sûfî* adlı doktora tezidir.[85] Bu tezde de kavramların öncelikle sözlük anlamına değinilmiş, ilgili âyetler ve hadisler sıralanmış, son olarak da mutasavvıfların kavrama dair açıklamaları zikredilmiştir. Fakat kavramın âyetlerle olan ilişkisi üzerinde değerlendirmede bulunulmamış, müfessirlerin âyetlerle ilgili yorumlarına değinilmemiştir. Ayrıca kavram ile ilgili açıklamalarda dönem sınırlamasına gidilmemiş, Kuşeyrî'den Kâşânî'ye kadar her türlü yoruma yer verilebilmiştir. Bu bakımdan ilgili âyetin hangi tanım ile ilişkilendirildiği anlaşılamamaktadır. Eserde toplam 223 kavram ele alınmıştır. Bunlardan 124 tanesinin Kur'an ve sünne-

83 Ercan Alkan, *Letâifu'l-İ'lâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Mechul Tercümesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

84 Eserle ilgili bkz. Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 333.

85 Mahmud Abdurrazık, *el-Mu'cemü's-sûfî* (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, ty.).

te uygun olduğu, 99 tanesinin ise Kur'an'a ve sünnete anlam itibariyle uygun olmadığı kanaati ifade edilmiştir. Bizim çalışmamızda ise araştırılan dönem ve yöntem farkından dolayı farklı neticelere ulaşılmıştır. Nitekim felsefî tasavvufun yaygınlaşması sonrasındaki tanımlamaların farklılaşması neticesinde istidlâl edilen âyetlerle kavramlar arasındaki ilişki de farklılık arz etmektedir. Diğer bir deyişle önceleri âyetlerin zâhir anlamları esas alınırken daha sonra işârî anlamların öne çıkartılması, ilgili kavramın Kur'an'a uygun olup olmadığı yönündeki kanaatleri etkilemektedir. Bu açıdan çalışmamızda elde ettiğimiz verilerin Mahmud Abdürrâzık'ın neticelerinden farklılık arz etmesi kaçınılmaz olmuştur.

Tasavvufun bazı temel konularını tefsirlerle karşılaştıran bir eser de Dilaver Selvi tarafından kaleme alınan *Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı Kur'ân ve Tasavvuf* adlı çalışmasıdır.[86] Burada velâyet, intisab, seyrü sülûk, irşad metotları, rabıta, tevhid, ilm-i ledün ve kerâmet konuları ile ilgili meseleler ele alınmıştır. Bunların dışındaki kavramlara ise yer verilmemiştir. Bu çalışma, tasavvuf meselelerini tefsirlerle karşılaştırma anlamında geniş kapsamlı ilk eser olması açısından önemlidir. Bu alanda yapılan diğer bir çalışma ise Mahmut Ay'ın İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsiri özelinde hazırlamış olduğu *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu* isimli eseridir.[87] Burada da *el-Bahru'l-Medîd* isimli işârî tefsir kapsamlı bir şekilde ele alınmış, tasavvufun temel bazı meseleleri bu tefsir özelinde değerlendirilmiştir.

Bu kaynakların dışında temel aldığımız beş klasik eser üzerine de bazı çalışmalar yapılmıştır. Vahit Göktaş'ın *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı*[88] ve Yüksel Göztepe'nin *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*[89] adlı doktora tezleri ile Abdürrezzak Tek'in *Tasavvufî Mertebeler – Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*[90] çalışmasının bu kapsamda zikredilmesi gerekir.

86 Dilaver Selvi, *Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı Kur'ân ve Tasavvuf*, Hoşgörü Yayınları, İstanbul, 2012.

87 Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu – İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

88 Vahit Göktaş, *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

89 Yüksel Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

90 Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler – Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Y., Bursa, 2008.

Ayrıca yalnızca bazı tasavvuf kavramlarını ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Hikmet Yaman *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* isimli doktora tezinin üçüncü bölümünde erken dönem sûfî literatüründe hikmet kavramını çalışmıştır. Bunu yaparken de hikmet kavramını, ilim, mârifet, akıl, kalp ve fıkıh gibi temel bilgi kavramları ile birlikte ele almıştır.[91] Bunun haricinde makale bazında bazı kavramlar ele alınmıştır. Çalışmamızda yeri geldikçe kavramlar ile ilgili açıklamalarda bu makalelere atıfta bulunulacaktır.

Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları adlı çalışmamızın kapsamını belirledikten sonra bu başlıktaki *kavram* tabirinin ne anlam ifade ettiğini ve bizim çalışmamızda hangi mânâda kullanılacağını açıklamamızın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilindiği üzere mutasavvıfların zihin dünyalarını bizlere kavramlar yansıtmaktadır. Nitekim kavramlar nesnelerin zihindeki tasarım ve tasavvurlarıdır. Kavram, Arapça'da *fikr* (فكر), *fehva* (فحوي) yahut *mefhum* (مفهوم) kelimeleri ile ifade edilirken bunun Osmanlı Türkçesi'nde de aynı şekilde *mefhum ve fehva* kelimeleri ile karşılandığı bilinmektedir. İngilizce'de ise *concept* kelimesi ile ifadesini bulmaktadır. Bu bağlamda kavram, "Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide"[92] şeklinde tanımlanmaktadır. Diğer bir tanıma göre ise kavram "Bir şey hakkında zihinde beliren genel düşünce, aynı cinsten bütün şeyleri temsil eden soyut ve genel fikirdir."[93] Kavrama dair yapılan bu tanımlarda görülen ortak unsur kavramın nesnelerin ya da olayların ortak yönlerini kapsayan zihinsel bir tasavvur ve idrâki içermesidir. Bu anlamda kavram işâret ettiği nesne hakkındaki bilginin artmasıyla hacmi durmadan genişleyen bir yapıya sahiptir.[94] Zihinlerdeki bu kavramların dil ile ifadesi ise terimler vasıtasıyla gerçekleşmektedir.[95] Diğer bir ifade ile terim, zihindeki mefhuma verilen addır.[96]

[91] Hikmet Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri, 2008).
[92] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2010, s. 924.
[93] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2010, s. 642.
[94] Bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 925.
[95] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Ankara, 1986, s.16. Ayrıca bkz. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Kavramlar Üstüne*, Cem Y., İstanbul, 2003, s. 9.
[96] Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi – Problemleri*, Ensar, İstanbul, 2010, s. 115.

Terim veya Arapça ifadesiyle *ıstılâh* ise kavramların belirli bir ilim dalında özel bir mânâyı ifade edecek tarzda dil ile ifadesidir. Zira sözlükte "ittifak ve uzlaşma" anlamına gelen ıstılâh (إصطلاح), bir disiplinin uzmanlarının görüş birliği ile bir sözcüğü lügat anlamının dışında yeni bir mânâ ile kullanmalarını ifade etmektedir.[97] Istılah kavramı ile aynı anlamda kullanılan terim (İngilizcesi *term*) ise genel anlamda "Kavramı dilsel veya fonetik yönden ortaya koyan, onun anlamını bildiren sözcük."[98] şeklinde tanımlanabildiği gibi belirli bir ilim dalına özgü terim anlamında "İlim, sanat, spor, ticâret vb. özel alanlarda kullanılan ve genellikle belirli bir tek kavramın, nesne, olay veya durumun karşılığı olan kelime."[99] şeklinde de tanımlanmaktadır. Diğer bir tanıma göre ise "Özel bir bilgi ya da faaliyet alanına, uzmanlık dalına özgü, sözcük anlamı dışında özel bir anlamı olan sözcük."[100] olduğu ifade edilmektedir. Bu ilk tanıma göre terim kavramın genel anlamına tekabül eden "dil ile ifade" iken ikinci tanımdaki terim ise kavramın "belirli bir bilim dalına has mânâsını yansıtan dilsel bir ifadeyi" temsil etmektedir. Bu ikinci anlamıyla terim Arapçadaki ıstılah kavramının karşılığıdır. Günümüzdeki yaygın kullanıma göre kavram, bu ikinci mânâya hasredilmiş olup belirli ilim sahalarına ait terimleri/ıstılahları ifade etmektedir. Diğer bir deyişle günümüzde *kavram*, *ıstılah* ve *terim* kelimeleri birbirleri yerine rahatlıkla kullanılabilir hale gelmiştir. Oysa nesnelerin zihindeki tasavvuru olarak düşünüldüğünde kavramların ıstılahlardan daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu hemen anlaşılacaktır. Nitekim kavramların dil ile ifadesinin her zaman için ıstılâhî bir mânâ içermesi gerekmemektedir. Ancak kavramlar "tasavvuf kavramları" şeklinde özel bir sınırlandırmaya gidildiğinde ise bunların dile getirilmesinin ıstılâhî bir alanda olacağı söylenebilir. Şu durumda nesnelerin düşünsel boyutta zihinde hacmi durmadan genişleme potansiyeline sahip epistemik/bilişsel bir yapıya sahip olan kavramın ihtivâ ettiği mânâlardan bir ilim dalında öne çıkan mânâya delâlet edecek şekilde dil ile ifade edilmesi neticesinde ıstılahların oluştuğunu söyleyebili-

[97] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 27; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Y., İstanbul, 1967, s. 11.
[98] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1515.
[99] Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1240.
[100] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1515.

riz. Bu bağlamda bizim çalışma kapsamında ele alacağımız kavramlar, Kur'an'da mefhum olarak yer alan yahut mutasavvıflarca Kur'an'da var olduğu öne sürülen ve tarihsel süreçte yorumlanmak suretiyle özel bir mânâ kazanarak teşekkül etmiş tasavvufî ıstılahlara tekabül edecektir. Bir disiplinin anlaşılabilmesi ancak o ilmin kendine has dilini oluşturan ve aynı zamanda kavramların da bir ifadesi olan ıstılâhların anlaşılması ile mümkün olabileceği[101] düşünüldüğünde tasavvufu anlamanın da öncelikle kavramları tanımaktan geçeceği anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmamızın merkezinde tasavvuf kavramları ve bunların dil ile ifadesi olan ıstılâhlar/terimler yer alacaktır.

Çalışmada sıkça yer verilecek diğer bir kavram da *istidlâl*dir (الاستدلال). Sözlükte kelime kökü itibariyle "gösterme, açıklama, götürme, kılavuzluk yapma ve rehberlik etme" anlamlarına gelen istidlâl, bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil getirmeyi ifade etmektedir.[102] Çalışma bağlamında ele alındığında ise mutasavvıfların eserlerinde kavramları ele alırken ilişkilendirdikleri âyetler, ilgili kavram için bir delil olduğu sûfî tarafından açıkça beyân edilmese dahi, bu kavramlar için bir delil olarak yorumlanmıştır.

Çalışmada sık sık yer vereceğimiz *mutasavvıf* ve *sûfî* kavramları da aynı anlamda kullanılacak olup, bunlarla, çalışma kapsamında sınırladığımız tarikatlar öncesi dönemde eser telif etmiş olan Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî ve Gazâlî gibi aynı zamanda tasavvufa dair eser telif etmiş kimseler başta olmak üzere bu eserlerde isimleri geçen diğer tasavvuf ehli şahsiyetler kast olunacaktır. Tarikatların teşekkülü sonrası dönemde yaşamış tasavvuf ehli kimseler özel olarak belirtilmediyse bu kavram sınırları dışında bırakılacaktır. Aynı şekilde *müfessirler* ve *tefsirler* ifadeleri ile de çalışma kapsamında özellikle üzerinde durulan Mukatil b. Süleyman, Ferrâ, Taberî, Mâturîdî ve Vâhidî gibi müfessirler ve tefsire dair telif etmiş oldukları eserler öncelikli olarak kast olunacaktır. İşârî teviller içeren tefsirlerden kastımız ise Tüsterî başta olmak üzere Sülemî ve Kuşeyrî'nin eserleri olacaktır.

[101] Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Istılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 16.
[102] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 18; Abdülkuddûs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 323.

Kavram İstinbâtında Mutasavvıflarca Uygulanan Yöntem

Sözlükte "bulmak, peşine düşmek, çıkarmak, araştırmak, sonuca varmak ve suyu kaynağından çıkartmak" gibi mânâlara gelen *istinbât* (الاستنباط) terim olarak ictihad, sezgi ve kavrayış yoluyla naslardan mânâ/hüküm çıkarmayı ifade etmektedir.[103] Esas itibariyle bir fıkıh usulü terimi olmakla birlikte istinbâtın tasavvufta da yakın bir anlamda kullanıldığı bilinmektedir.[104] Fakat tasavvufta istinbât söz konusu olduğunda fıkıhtaki anlamının ötesinde işâret ilmi vasıtasıyla yapılan hüküm çıkarma ameliyesinin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle mutasavvıflar arasında fıkha nazaran daha kapsamlı bir istinbât metodunun tezahür ettiği görülmektedir.

Tasavvuf kaynaklarında, kavramların âyetlerden istinbât yöntemi ile ilgili detaylı bilgiler yer almamakla birlikte, mutasavvıfların çıkarımlarının işâret ilmi vasıtasıyla gerçekleştirildiği ifâde edilmektedir. Nitekim Serrâc tasavvufta istinbâtın Allah'ın kitabı ve Resûlüllah'ın sünnetinin zâhirine ve bâtınına tam anlamıyla ittiba eden anlayış sahibi kimseler tarafından Kur'an'ın zâhirinin ve bâtınının üzerinde derinlemesine düşünmek suretiyle yapıldığını belirtir. Bu kimseler bildikleri ile amel ettikleri müddetçe, Allah onlara bilmediklerini öğretir. Nitekim Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "Allahu Teâlâ bildikleri ile amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir."[105] Serrâc'a göre bildiklerini uygulayan kimselere ihsân olunan bu ilim, *işâret ilmi* olarak adlandırılır. Halleri ve zikirlerinin sâfîliği vesilesi ile işâret ilmine vâkıf olan âriflere Allah, âyet ve hadislerin mânâ, hikmet ve inceliklerini keşfettirir. Böylece kendilerine has istinbâtlarda bulunurlar. Doğası itibariyle bu işâret ilmi herkesin elde edebileceği bir ilim değildir. Nitekim Serrâc'a göre, günahların çokluğu, hevâya tâbi olma, dünya sevgisi, gafillik, hırs, rahatlığa düşkünlük, şöhret arzusu gibi gaflet dolu haller kalpte paslanmaya sebep olur ve kalbi âdetâ kilitler. Allah'ın ihsân ettiği keşf ve işâret ilmi ise ancak tevbe ve pişmanlık neticesinde kalpteki kilitlerin açılması ile hâsıl olur. Böylece gaybın hazineleri açılır, dil vâsıtasıyla da ilim ve hikmete dönüşür. Fa-

[103] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 22; Ferhat Koca, "İstinbat", *DİA*, İstanbul, 2003, XXIII, 368.
[104] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 100.
[105] Rivayetin metni şu şekildedir: (مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) Bkz. Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, s. 99; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/15.

kat bu işâret ilmi, Kur'an'ı okuyup üzerinde ince ince düşünmeden elde edilecek bir ilim olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim Serrâc sözünü ettiği bu istinbât ehlinin işâret ilmine "Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı." ayeti uyarınca Kur'an üzerinde uzun uzun düşünerek ulaşabildiklerini bildirmektedir.[106] Dolayısıyla tasavvufî istinbâtlara ancak hata ve günahlarından tevbe etmiş, bildikleri ile amel eden ve Kur'an üzerinde uzun mesailer harcamış idrâk sâhibi müminler ulaşabilir.

Bu bağlamda işâret ilmi vasıtasıyla tasavvuf kavramlarının âyetlerden istinbâtlarının genel olarak iki şekilde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki âyetlerin ilk bakışta akla gelen ve âyet metinlerinin lafızlarından doğrudan anlaşılabilen zâhir anlamlarına uyum arz etmekte, ikincisi ise sûfîlerin kalbine doğan işâret ilmine dayalı bâtınî mânâsıyla istinbât edilmesi ile gerçekleşmektedir.[107] Zâhir, varlık ve olayların görünen yüzü, nasların/dinî metinlerin literal anlamı için kullanılan genel bir kavramdır.[108] Zâhirin zıddı ise bâtındır. Genel anlamıyla zâhir, Kur'an'ın metnini okumak sûretiyle doğrudan anlaşılan mânâyı ifade ederken, bâtın ise Allah'ın muradını kavrama ameliyesi olarak tanımlanmaktadır.[109] Kur'an'ı anlama konusunda zâhir mânânın esas teşkil etmesi, bazı şiî-bâtınî fırkalar dışında, İslâm mezheplerinin genel prensibidir.[110] Bu bağlamda mutasavvıflar da çoğunlukla âyetlerin işârî/bâtınî anlamlarını öne çıkartma eğiliminde olmalarına karşın zâhir mânâları da göz ardı etmemişler, kavramlarının önemli bir miktarını âyetlerin zâhir anlamlarından istinbât etmişlerdir. Böylece kendi kavram ve öğretilerini zâhir ulemasına karşı daha etkili bir şekilde savunma imkânı bulmuşlardır.

[106] Serrâc, *el-Luma'*, s. 100, 101. Ayrıca bkz. Meş'ân Suûd el-Îsâvî, *et-Tefsîrü'l-işârî mâhiyetühû ve davâbitühü*, Beyrut, 1434/2013, s. 136.

[107] Zâhir ve bâtın ilimleri ayrımı için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 240 v.dğr.; Dilaver Selvi, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Batını Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2, 2011, s. 7 v.dğr.; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, çev. Mustafa Öztürk - Ali Bolat, 6, 2001, ss. 265-302. Ayrıca işâret ilmi için bkz. Serrâc, el-Luma', s. 100-103. Zâhir anlam ve tevil çeşitlerinden tasavvufî/işârî tevil ile ilgili bkz. Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", Bilimname, 2/2, 2003, s. 184. Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd,, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine", s. 17.

[108] İbrâhim Kafi Dönmez, "Zâhir", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 85.

[109] Bkz. Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde, Dâru İbn Affân, Kahire, 1417/1997, IV, 208.

[110] Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 93.

Öte yandan mutasavvıfların bazı kavramları istinbât ederken âyetlerin işârî/tasavvufî yorumlarına dayandıkları gözlemlenmektedir. Buradaki işârî/tasavvufî anlam ile kastımız, Kur'an'ın esrârı ve incelikleri konusunda uzmanlık sahibi olmuş tasavvuf erbabının ilâhî ilham ile kalplerinde doğan işâretlere dayanarak yaptıkları yorumlamalardır.[111] Zira işâret, kelime olarak "bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma ve bir nesneyi gösterme" gibi anlamlara gelmektedir.[112] Tasavvufta ibare ile anlatılamayan, yalnızca ilham ve keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mânâyı ifâde etmektedir.[113] Mutasavvıflar bazı istinbâtlarını bu işârî tevil yöntemi ile gerçekleştirmişlerdir. Fakat tasavvufta işârî yorumlarla istinbât edilen kavramlar herkes tarafından kabul edilebilir genel geçerliği olan çıkarımlar olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim kişinin makamına ve içinde bulunduğu duruma göre işâret ilmi ile elde edilen bilginin miktarı ve mahiyeti değişebilmektedir. Bundan dolayı işârî tevillerin âyetlerin zâhir anlamlarının yanında ikinci planda aktarılan destekleyici yorumlar mahiyetinde olduğu kabul edilmektedir.[114]

Diğer taraftan müfessirler de işârî tevillerin zâhir anlama zıt bir mânâyı ifade etmemesinin esas olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim tefsirde, işârî tevillerin kabul edilebilmesi için bazı şartlar öne sürülmektedir. Bunlardan Kur'an'ın Araplar arasında bilinen, anlaşılan sarih ve zâhir mânâsına ters düşmemesi ilkesi ileri sürülen şartların başında gelmektedir. Bunun yanında işârî yorumun asıl değil yan anlam olarak sunulması, zâhir anlamından çok uzak ve zorlama tevillerden kaçınılması, şeriatın ve aklın ka-

[111] Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 19; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti*, *Bâtınî Yorumdan Farkı*, İnsan Y., 2013, s. 38, 39; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 424; Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 2011, ss. 129-147; Mahmut Ay, "İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2012, ss. 59-110.

[112] Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 424.

[113] Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 424.

[114] Bkz. Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" s. 123.

bul etmeyeceği bir yorum içermemesi ve işârî tevili destekleyici bir delil ve şâhidin bulunması da işârî tevillerin kabul edilmesi için zaruri görülmüştür.[115] Bu bağlamda işârî yorumların tefsir değil de tevil olarak adlandırılmasının gerekliliği vurgulanmış, eserine *Hakâiku't-tefsîr* adını veren Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), işârî yorumları tefsir adı altında vermesinden dolayı ünlü müfessir Vâhidî (ö. 468/1076) tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.[116] Dolayısıyla işârî tevili merdud bâtınî tevillerden ayıran en önemli nokta yapılan tevilin zâhir anlamla çelişen bir anlam içermemesi ve bu tevilin esas anlam yerine geçirilip zâhir mânânın terk edilmemesidir. İbnü'l-Arabî ekolü ile durum farklı bir hal alsa da en azından çalışmamızın kapsamı içerisinde ele aldığımız tarikatlar öncesi dönem itibariyle değerlendirildiğinde Tüsterî ve Kuşeyrî gibi işârî teviller içeren tefsirler kaleme alan mutasavvıfların bu hususa büyük oranda dikkat ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca Ebû Saîd el-Harrâz ve Gazâlî gibi bazı mutasavvıflar bâtınî anlamı vermekle birlikte zâhir anlamı da kabul ettiklerini zaman zaman dile getirme ihtiyacı duymuş ve işârî yorumlarını zâhir anlam ile birlikte zikretme eğiliminde olmuşlardır.[117] Bu durum mutasavvıfların da işârî tevillerin kabul görmesinde zâhir anlamı inkâr etmemenin öneminin farkında olduklarını göstermektedir. Bundan dolayıdır ki âyetlerin zâhir anlamlarını inkâr etmeyip buna ilâve işârî tevillerde bulanan tasavvuf erbâbı diğer bâtınî fırkalardan ayrı tutulmuştur.[118]

İşârî teviller ile ilgili öne sürülmüş bu şartların pratikte uygulanabilirliği hep tartışılan bir mesele olmuştur.[119] Nitekim işârî tevilin, lafzın zâhir anlamına uygun olması ilkesi işârî tevildeki bâtınî anlama dayalı yorum olma iddiası ile taban tabana zıt bir kaidedir. Zira işârî tevil, zâhir anlamın tüm sınırlılıklarının bir

[115] İbn Kayyim el-Cevziyye dört şarttan bahsetmektedir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty. s. 79; Şâtıbî ise iki şarttan bahsetmektedir bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 232; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995, s. 66. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 80 v.dğr.

[116] Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1376/1957, II, 170; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 85, 92.

[117] Örn. bkz. Sülemî, *Tabakatu'-sûfiyye*, s. 185; Ebû Hamid Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-ulâ Afîfî, Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, ty., s. 19, 73; Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 425.

[118] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 232.

[119] Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2012, s. 215.

kenara bırakılarak keşf ve ilham vasıtasıyla elde edilen işâret ilmine dayalı iç anlamın ortaya çıkarılması ameliyesidir. Dolayısıyla bu işârî anlamın zâhir anlamdan farklı olması işin tabiatında vardır. İşârî olduğu kabul edilen yorumların büyük bir bölümünde de bu durum görülmektedir. Buradan yola çıkarak işârî teviller ile ilgili esas vurgulanması gereken hususun, bu tevillerin Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine zıt bir anlam ihtivâ etmemesi olması daha uygun olacaktır.[120] Öte yandan Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine uygun olan, keşf ve ilhama dayandığı öne sürülen işârî tevillerin de herkesin kabul etmesi gereken yorumlar olmadığı, bunların ancak yorum yapan kimse için bağlayıcılığı olan tevillerden ibaret olduğu da unutulmaması gereken bir husustur.

Tasavvuf kaynaklarında kavram istinbâtında keşf ve ilham neticesinde elde edilen işâret ilmi haricinde bilebildiğimiz kadarıyla herhangi bir metottan bahsedilmemektedir. İstinbâtların keşf ve ilham temelli elde edildiğine dair yapılan açıklamalar mutasavvıflar açısından tatmin edici gözükse de keşf ve ilhamın kesin bilgi içermemesi sebebiyle dini konularda delil teşkil etmeyeceği kanaatinde olan ulemâ nazarında yeterli gelmeyeceği aşikârdır. Bundan dolayı olmalı ki irfânî tevil olarak adlandırılan işârî yorumların önemli bir bölümünün mantık ilminde i'tibar/analoji olarak adlandırılan yönteme dayandığı ifade edilmektedir.[121] İ'tibâr yahut analoji aralarındaki benzerlikten dolayı bir şeyin hükmünü diğer meseleye vermektir.[122] Cürcânî'ye göre "İ'tibâr, tespit edilmiş bir hükmün hangi mânâ ile sâbit olduğu hakkında düşünmek ve bunun neticesinde benzer bir duruma aynı hükmü vermektir."[123] Çalışma kapsamında incelediğimiz tasavvuf klasiklerinde böyle bir metoda dair ayrıntılı kaide ve malumata rastlanmamakla birlikte Gazzalî ve İbnü'l-Arabî'nin i'tibârı, âyetlerin zâhirlerindeki remz ve simgelerden bâtına geçiş olarak yorumladıkları görülmektedir.[124] Mutasavvıfların âyetler üzerinde yapmış

[120] Ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 140.

[121] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 392. Mutasavvıfların kullandığı bu i'tibâr yöntemi için ayrıca bkz. Mahmut Ay, "İşari Tefsirde İtibar/Analoji Yöntemi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, 2012, ss. 730-734.

[122] Öner, *Klasik Mantık*, s. 172, 173.

[123] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 29.

[124] Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 73; İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, I, 287.

oldukları işârî yorumlar bu i'tibar metodunu anımsattığı söylenebilir. Âyetin zâhirinin ifade ettiği bir anlamın benzerliğinden ötürü tasavvufî bir kavram ile ilişkilendirilmesi çalışma kapsamında ele alacağımız kavramlarda da çok sık şâhit olabileceğimiz bir durumdur. Fakat mutasavvıfların bu metodu kullandığı varsayılsa bile örneğin fıkıh usulünde olduğu gibi sistemli ve belirli kaidelere dayalı bir uygulamadan söz edilemeyeceği açıktır.[125] Diğer taraftan salt aklî çıkarımlara dayanan bir i'tibâr metodunun mutasavvıflarca benimsenmiş olması ise tasavvufun tabiatı itibariyle pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim tasavvufî tevilin özü, mutasavvıfın doğrudan Allah'tan aldığını ifâde ettikleri ilme dayanmaktadır. Dolayısıyla mutasavvıfların benimseyebileceği bir i'tibâr metodunda ancak keşf ve ilham ile desteklenmiş bir akıl yürütmeden bahsedilebilecektir.

Mutasavvıfların kavram istinbât metodları ile alakalı diğer bir husus ise âyetleri yorumlarken siyak-sibak ilişkisi ve dış bağlamları ile kendilerini sınırlandırmamış olmalarıdır. Özel bir soru soru yahut belirli bir olay neticesinde nazil olan bir âyet mutasavvıflarca genele teşmil edilerek ilişki kurulabilecek her hal ve durum için rahatlıkla genel bir argüman haline getirilebilmektedir. Esas itibariyle benzer bir uygulamaya fıkıh usulünde de rastlamak mümkündür. Zira usulcülerin büyük bir bölümüne göre âmm lafzın özel bir sebepten ötürü gelmiş olması onu umumundan çıkartıp bu özel sebebe tahsis etmez. Kur'an'daki nasların büyük bölümü özel bir sebebe binâen gelmiş, sahabe de bunları nüzul sebeplerine has kılmamış, genel anlamı ile amel etmiştir. Bundan dolayıdır ki bu uygulama fıkıhta (إِنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لا بِخُصُوصِ السَّبَبِ) "Sebebin husûsîliği (özel oluşu) değil, lafzın umûmîliği (genel anlamı) dikkate alınır." şeklinde temel bir ilke haline gelmiş, bu hususta icmâ hâsıl olduğu ifade edilmiştir.[126] Bu açıdan bakıldığında mutasavvıfların bu uygulamada yalnız olmadıkları anlaşılmaktadır. Fakat mutasavvıfların genel hüküm verme konusunda fukahaya nazaran daha rahat bir tavır sergiledikleri de burada ifade edilmelidir.

[125] Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 392.

[126] Bkz. Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübî, yy., 1414/1994, IV, 269, 282, 290; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrâhim Kâfi Dönmez, TDV, Ankara, 2004, s. 357, 358.

Netice itibariyle tasavvuf kavramlarının istinbâtında, işâret ilmi yahut i'tibâr olarak adlandırılan keşf ve ilhama dayalı metodun etkin bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Yapısı itibariyle kişinin içinde bulunduğu hal ve makam ile doğrudan ilişkili olan bu istinbâtların, öznellik arz etmekle birlikte, Kur'an ve sünnetin genel ilkeleri ile çatışmadığı sürece Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında bir zenginlik olarak yorumlanması uygun olacaktır.

Tarikatlar Öncesi Dönemde Tasavvuf Kavramları

Diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf ilminin de kendine has bir dili ve üslubu bulunmaktadır. Her ne kadar gündeme geldiği her ortamda tasavvufun bir hal ilmi olduğu, onun anlaşılmasından ziyade yaşanabilecek bir tecrübeyi ifade ettiği dile getirilse de daha tasavvufun ortaya çıkışının ilk yıllarından itibaren mutasavvıfların kendilerini bazı özel kavram ve ıstılahlarla ifade etmekte oldukları bilinen bir gerçektir. Mutasavvıflar kendilerine has bazı terimler oluşturmalarını iki önemli sebebe dayandırmaktadırlar. Kuşeyrî'ye göre, sûfîlerin aralarında birtakım terimleri kullanmalarının ilk gayesi, sûfîlerin kendilerine has birtakım mânâları bu ıstılâhlar yoluyla ortaya koymuş olmalarıdır.[127] Dilin sınırlarının sûfîlerin mânevî tecrübelerini ifade etmekte yetersiz kalması mutasavvıfların mânevî öğretilerini taliplerine aktarmalarında yeni ıstılahlar kullanmalarını gerekli kılmıştır.[128] Bundan dolayıdır ki Kuşeyrî, eserinde tasavvuf ıstılâhlarına yer vermesinin ana gayesini, tasavvuf yolunu benimsemiş sâliklerin tasavvuf kavramlarını anlamalarını kolaylaştırmak olarak açıklamaktadır.[129]

Hücvîrî de aynı şekilde her sanat ehlinin ve bütün meslek erbabının kendi sanatlarının inceliklerini ve kendilerine has sırlarını başkalarına aktarmak konusunda bazı tabirler, ıstılâhlar ve birtakım özel sözler kullandıklarını belirttikten sonra mutasavvıfların da kendi terminolojilerini müridlerin meseleleri daha güzel anlamalarını sağlamak ve anlaşılması zor olan mevzu-

[127] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 89.

[128] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine – İbnü'l-Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslâmiyât Üç Aylık Araştırma Dergisi*, çev. Ömer Özsoy, 3^{2}, 1999, s. 20, 21.

[129] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 89.

ları kolaylaştırmak için oluşturduklarını belirtmektedir.[130] Nitekim tasavvuf terimlerini öğrenmek, tam anlamıyla tasavvufun içerisine girilip bazı tecrübeleri yaşamak için yeterli olmasa da tasavvuf hakkında genel bir intiba kazanmak için kayda değer bir mesafe kat etmeyi sağlamaktadır. Bununla birlikte yalnızca tasavvuf terimlerinin öğrenilmesinin tasavvufî hakikatler ve sırların kavranması için yeterli olmadığı açıktır.[131]

Mutasavvıfların belirli terimleri kullanmalarının diğer bir gayesi ise birtakım güçlükler ve sıkıntılı süreçler neticesinde elde ettikleri bilgileri ehil olmayan kimselerden gizli tutmaktır.[132] Nitekim herhangi bir ilim dalının terimlerine hâkim olmayan bir kimsenin o ilmin metinlerine yeterince vakıf olması mümkün değildir. Bunun bilincinde olan mutasavvıflar, tasavvuf ilmine vâkıf olmayan kimselerden tasavvufî hakikatleri gizlemek için belirli ıstılahlar kullanma yoluna gitmişlerdir. Böylece sıkı bir tasavvufî terbiyeden geçmemiş kimselerin belirli uğraşlar neticesinde elde edilmiş olan bu bilgilere kolaylıkla ulaşmalarının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.[133]

Sûfîlerin belirli ıstılahlar kullanıp kendi ilimlerini tasavvuf ehli olmayan kimselerden gizli bir şeklide ifade etmeleri, fukaha başta olmak üzere rusûm/zâhir ulemasının tasavvufa yönelttikleri tenkitler karşısında aldıkları bir tavır olarak da okunabilir. Nitekim fukahanın sûfîlere olan baskı ve tepkileri, eleştiri, tenkit ve küfürle itham etme düzeyinde kalmayıp Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) örneğinde olduğu gibi linçe varan kanlı eylemlere kadar uzanabilmiştir. Bu saldırı ve baskılar karşısında mutasavvıfların kendilerini korumalarını sağlayacak özel bir dil oluşturmaları kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Dolayısıyla birtakım remz ve sembollere dayalı bir dil oluşturma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında keşf ve ilhama dayalı yorumlarını tefsir olarak değil de işâret adıyla dile getirmiş olmaları da bu sebebe binâen gerçekleşmiş olmalıdır.[134]

[130] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 426, 427.
[131] Bkz. Mustafa Kara, "Istılâhâtü's-sûfiyye", *DİA*, XIX, 209.
[132] Bilgiyi ehil olmayan kimselerden saklama eğilimi yalnızca mutasavvıflarda olan bir uygulama değildir. Örneğin filozoflar da itikatları bozulur endişesiyle kendilerine has bazı düşünce ve fikirlerin halk tarafından okunmasını uygun görmemişlerdir. Bkz. Ebû Zeyd, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine", s. 20.
[133] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 89; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 426, 427.
[134] Bkz. Ebû Zeyd, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine", s. 17.

Diğer taraftan tasavvuf ıstılâhlarının doğuşu ve gelişim seyrinin tasavvufun gelişimi ile doğru orantılı olduğunu söylemeliyiz. Tasavvufun henüz resmen müstakil bir disiplin olarak kendini göstermemiş olduğu hicrî birinci ve ikinci asırlarda *sûfî* ve *tasavvuf* kavramları gibi özel ıstılâhlardan ziyade, en geniş anlamda açık bir şekilde Kur'an'da yahut hadislerde yer alan kavramların yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Zühd dönemi olarak adlandırılan bu ilk asırlarda oluşan akımın esası, dinin emir ve yasaklarına hassasiyetle dikkat etmenin yanında dünyaya önem vermeme, fakr, dünyalığı terk ve benliği inkârdan ibaret olduğundan[135] bu devrede ortaya çıkan kavramlar da bu zihin dünyasına tam anlamıyla uygunluk arz etmektedir. Bu ilk iki asırda genel olarak tevbe, sabır, zikir, şükür, havf, takvâ, mücâhede ve ihlâs gibi aynı zamanda Kur'an ve sünnette yer alan kavramlar, üzerinde durulan ıstılâhların başında gelmektedir.[136] "Tasavvuf" ve "sûfî" kavramları ise ancak ikinci asırda kullanılmaya başlamıştır.[137]

Zühd döneminde yaygın bir şekilde dile getirilen kavramlar hakkında fikir edinmek için ilk dönem tasavvuf klasiklerine bakmamız yeterli olacaktır. Nitekim bu eserlerde zühd döneminde yaşamış zâhidlerin sözlerinden çok sayıda nakiller yapılmaktadır. Söz gelimi Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ahlâk, edeb, huşû, tevazu, hüzün, verâ, zikir ve zühd gibi kavramlardan,[138] İbrâhim b. Edhem'in (ö. 160/776) ise cûd, dua, fakr, havf, huşû, tevazu, hürriyet, mârifet, ahlâk, muhabbet, mücâhede, recâ, rızâ, sabır, samt, sohbet, üns, velâyet ve verâ gibi kavramlardan bahsettiği görülebilmektedir.[139] Yine Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) ahlâk, fütüvvet, havf, hayâ, hikmet, huşû, tevazu, hüzün, ihlâs, muhabbet, rağbet, rızâ, sehâ, sıdk, sır, takvâ, üns ve zühd,[140] Maruf el-Kerhî'nin (ö. 200/815-16) ise ârif, evliyâ, fütüvvet, mu-

[135] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 79.
[136] Bkz. Abdullah Damar, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, 2006, s. 161.
[137] Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 119.
[138] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 25, 43, 60, 136, 137, 294; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 149, 150, 154, 176, 182, 248, 259, 277, 316.
[139] İbrâhim b. Edhem'den nakledilen sözlerde geçen bu kavramlar için bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 165; Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 38-42; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 134, 146, 148, 160, 187, 255, 277, 278, 305, 327.
[140] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 155, 163, 176, 182, 184, 244, 261, 276, 278, 356; Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 24-27.

habbet, sıdk, sehâ, sır, tevekkül, vefâ, verâ, zühd kavramlarını içeren sözlerinin bu kaynaklarda sıklıkla yer aldığı müşâhede edilmektedir.[141] Fakat bu ilk iki asırda tasavvuf terimleri diğer disiplinlerden bağımsız bir şekilde dile getirilmemiştir. Nitekim bu devirde tasavvuf kavramları ile diğer ilimlere ait kavramlar iç içedir. Ayrıca zâhid olarak tanınmış kimseler umumiyetle diğer ilimlerde de öncü kimselerdir.[142] Dolayısıyla tasavvuf kavramları diğer ilimlerden kesin çizgilerle ayrılabilen müstakil ıstılahlar olarak karşımıza çıkmamaktadır.

Tasavvuf öncesi zühd dönemi olarak adlandırılan bu dönemde ortaya çıkmış kavramları *Kitâbü'z-zühd* adı verilen eserlerde de bulmak mümkündür. Hicrî ikinci asırdan itibaren zühd ve ahlâk konularını ele alan *Kitâbü'z-zühd* adlı eserler telif edilmiştir.[143] Hz. Peygamber dönemindeki zühdî yaşantıya özlem duyan bazı ulema, zühd ve ahlâk konularının ağırlıklı olduğu âyet ve hadisleri derlemek suretiyle Kur'an ve sünnete göre zühd ve unsurları ile Hz. Peygamber'in ve ashabının zühd hayatından örnekleri içeren bu eserleri kaleme almışlardır.[144] Bunlardan Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/768) *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik* isimli eseri elimize ulaşan ilk ve erken dönem zühd anlayışını ortaya koyan geniş kapsamlı bir eserdir.[145] Bu eserdeki terimlere bakmak bile bu erken dönemde yaygınlaşmış olan kavramları tespit etmek için yeterli olacaktır. Söz gelimi bu eserde hüzün, bükâ, zikir, huşû, havf, ihlâs, mücâhede, tâzim, tefekkür, tevazu, tevekkül, tevbe, kanaat, rızâ, fakr, sıdk, ihsân ve zühd gibi kavramlardan bahsedilmektedir.

Hicrî üçüncü asır, *Kitâbü'z-zühd* eserlerinin en yaygın şekilde telif edildiği asırdır. Hatta *Kitâbü'z-zühd*'lerin yarısından fazlasının bu asırda telif edildiği bilinmektedir.[146] Söz gelimi Ahmed b.

[141] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 277, 313; Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 83-85.
[142] Bkz. Damar, *Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*, s. 163.
[143] Bu asırda kaleme alınan *Kitâbüz-zühd*'ler arasında şunlar da bulunmaktadır: Süfyân es-Sevrî'nin talebesi Ebû Mesûd el-Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî'nin (ö. 185/801) *Kitâbü'z-zühd*'ü; Aynı zamanda zâhid olan meşhur muhaddis Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) *Kitâbü'z-zühd*'ü. Bkz. Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 18-19.
[144] Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul, 1990, s. 17.
[145] Yılmaz *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 18; Mehmet Emin Özafşar, "ez-Zühd ve'r-Rekâik", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 537.
[146] Esedü's-sünne lakaplı Esed b. Mûsâ b. İbrâhim el-Ümevî'nin (ö. 212/827) *Kitâbü't-tasavvuf* yahut *Kitâbü'z-zühd*'ü; Bişr b. Hâris el-Hafî'nin (ö. 227/855) *Kitâbü'z-zühd*'ü, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*'ü de bu asırda telif edilmiş *Kitâbü'z-*

Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'z-zühd* isimli eseri bu asırda kaleme alınan zühde dair eserlerin önemlilerindendir. Eserde Hz. Peygamber'den başlanarak diğer peygamberlerin ve sonra da sahabi ve tâbiînin zühd hayatına dair rivayetler yer almaktadır.

Kitâbü'z-zühd'lere ilaveten bu asırda telif edilmiş ve tasavvuf kavramlarını içeren önemli bir eser de Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) ait olan *er-Riâye li-hukûkillâh* olup[147] tevbe, verâ, takvâ, tevekkül, muhâsebe, mârifet, zühd, uzlet, gayret, rızâ, azim, havf, recâ, ihlâs, şevk, hüzün, huşû, nefs, sıdk, muhabbet ve basîret gibi tasavvuf kavramlarına yer verdiği bilinmektedir.[148]

Dördüncü ve beşinci asırlar ise tasavvuf kavramlarının yaygınlık kazandığı ve sistematik olarak tasavvuf kaynaklarında yer almaya başladığı dönemdir. Bu asırlarda tasavvuf kavramlarının Kur'an ve sünnetin ışığında anlatılmasına önem verilmiş ve aşırı yorumlardan kaçınılarak ele alınmıştır. Yine bu asırlarda yazılan eserler "tasavvuf klasikleri" olarak anılmış ve halen önemini yitirmemiştir. Serrâc'ın *el-Luma*'ı, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf'u,* Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'u, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i ve Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eseri tasavvuf döneminde yaygınlık kazanmış kavramlara ayrıntılı şekilde yer veren eserlerdir. Zühd döneminde yaygınlık kazanmış kavramların bu kaynaklarda da yer aldığı, pek çoğunun aynı anlamda bazılarının ise yeni anlamlar kazanarak bu eserlere girmiş olduğu, eserler incelendiğinde hemen anlaşılmaktadır. Zühd döneminden ayrı olarak tasavvuf döneminde ataş, yakîn, basîret, bast, beka, berk, bevâdih, bu'd, cem', fark, dehşet, fenâ, gaybet, gayret, gark, galebe, heyemân, ihbât, ittisâl, melâmet, temkin ve yakaza gibi pek çok kavramın tasavvuf döneminde yaygınlık kazanmış olduğu bilinmektedir.

Çalışmamızda inceleyeceğimiz kavramların tasavvuf döneminde telif edilmiş beş eser üzerinde yoğunlaşacağını araştırmanın metodundan bahseden bölümde belirtmiştik. Burada ele alacağımız beş eseri tasavvuf kavramlarını ele almaları yönünden daha ayrıntılı bir şekilde incelemenin faydalı olacağına ina-

zühd eserleri arasındadır. Bkz. Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 19.
[147] Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*, Şeriketü'l-Kuds, Kahire, 1429/2008.
[148] Bkz. Damar, *Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*, s. 163.

nıyoruz. Bu eserlerden tarih olarak en eskisi olan Serrâc'ın *el-Luma'* isimli eseri tasavvuf kavramları ve makamlarını ele alması açısından önemli bir kaynaktır. Serrâc'ın eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla 203 kavramdan bahsedilmektedir. Serrâc, Bunların bazılarını hal ve makamlar arasında, kimisini çeşitli edeplerden bahsederken, kimisini ise müstakil başlıklar altında ele almıştır. Serrâc, eserinin giriş bölümlerinde Kur'an ve sünnete bağlı bir tasavvuf anlayışından bahsedeceğini belirttiği için[149] olmalı ki ele aldığı kavramlara mümkün olduğunca âyet ve hadislerden deliller getirmiştir. Kur'an ile ilişkilendirdiği kavramlara göz atacak olursak şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

	Kavram	Serrâc'ın İstidlâl Ettiği Âyetler
1.	akid	Mâide, 5/1
2.	bâdî bilâ bâdî	Burûc, 85/13
3.	bahrî bilâ şâti'	Kehf, 18/109
4.	basîret	Necm, 53/11
5.	bast	Bakara, 2/245
6.	beka	Nahl, 16/53; Rahman, 55/26, 27
7.	cem'	Âl-i İmrân, 3/18; Bakara, 2/136
8.	ebrâr	Mutaffifîn, 83/18-23
9.	edeb	Tahrîm, 66/6.
10.	fakr	Bakara, 2/273; Haşr, 59/8
11.	fark	Âl-i İmrân, 3/18; Bakara, 2/136
12.	fenâ	Nahl, 16/53; Rahman, 55/26, 27
13.	hak	Müminûn, 23/71; Nur, 24/25
14.	havf	Âl-i İmrân, 3/175
15.	husûs	Fâtır, 35/32
16.	husûsü'l-husûs	Fâtır, 35/32
17.	ıstıfâ	Hac, 22/75; Enâm, 6/87
18.	ıstınâ'	Taha, 20/39; Taha, 20/41
19.	ilham	Kehf, 18/65
20.	ilm-i bâtın	Lokman, 31/20; Nisâ, 4/83
21.	ilm-i ledün	Kehf, 18/65
22.	kabz	Bakara, 2/245
23.	kerâmet	Meryem, 19/25
24.	kurb	Kaf, 50/16; Bakara, 2/186; İsrâ, 17/57; Vâkıa, 56/85
25.	mahv	Ra'd, 13/39
26.	makam	İbrâhim, 14/14; Sâffât, 37/164
27.	mârifet	Neml, 27/34; Taha, 20/110; Zâriyât, 51/56
28.	muhabbet	Mâide, 5/54; Âl-i İmrân, 3/31; Bakara, 2/165
29.	mukarrebûn	Vâkıa, 56/10-12; Mutaffifîn, 83/18-28
30.	murakabe	Ahzâb, 33/52; Kaf, 50/18; Tevbe, 9/78
31.	müşâhede	Kaf, 50/37; Burûc, 85/3; Sebe, 34/47
32.	recâ	Ahzâb, 33/21
33.	reyn	Mutaffifîn, 83/14
34.	rızâ	Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8; Tevbe, 9/72
35.	sabır	Zümer, 39/10
36.	sâbikûn	Vâkıa, 56/10-12
37.	semâ	Fâtır, 35/1; Lokman, 31/19; Zâriyât, 51/20-21; Fussilet, 41/53
38.	tams	Mürselât, 77/8
39.	telbîs	Enâm, 6/9
40.	tevâcüd	Zümer, 39/23
41.	tevekkül	Mâide, 5/23; İbrâhim, 14/12; Talak, 65/3
42.	tevhid	A'râf, 7/172
43.	tuma'nîne	Fecr, 89/27; Ra'd, 13/28; Bakara, 2/260
44.	vecd	Nur, 24/39; Kehf, 18/49; Bakara, 2/110; Hac, 22/46; Hac, 22/35
45.	zikir	Bakara, 2/152, 200, Ahzâb, 33/41

Tablo 1: Serrâc'ın Kur'an Kaynaklı Ele Aldığı Kavramlar

[149] Serrâc, *el-Luma'*, s. 11.

Tabloda görüldüğü üzere Serrâc, 45 kavrama Kur'an'dan delil getirerek eserinde yer vermiştir. Eseri incelendiğinde, Serrâc'ın,

ele aldığı kavrama dair bir delil olarak sunduğu âyetlerin kimisi hakkında detaylı açıklamalar yaparken kimisini ise yalnızca nakletmekle yetinmiştir. Ayrıca ilgili âyetleri naklederken mümkün olduğunca kavramı destekleyici hadisleri nakletmeye de özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Serrâc'ın eserinde yer alan ve âyetlerle istidlâl etmediği kavramlar ise şunlardır:

Serrâc'ın Kur'an'la İstidlâl Etmediği Kavramlar									
1.	arız	33.	hal	65.	kevn	97.	rabb-i hal	129.	takıyye
2.	asl	34.	halvet	66.	kusûd	98.	ravh - teravvuh	130.	tavârık
3.	aşk	35.	hatır	67.	külliye	99.	rems	131.	tecellî
4.	ayn	36.	hayret	68.	lahz	100.	remz	132.	tecrîd
5.	ayn-ı cem‘	37.	hemm	69.	latîfe	101.	safâ	133.	tefrîd
6.	belâ	38.	heybet	70.	lece'	102.	safâussafâ	134.	telef
7.	bevn	39.	hicâb	71.	levâih	103.	safvu'l-vecd	135.	telvîn
8.	bezlü'l-mühec	40.	hiss	72.	levâmi	104.	sahib-i işâret	136.	temennî
9.	bilâ nefs	41.	hû bilâ hû	73.	lisân	105.	sahib-i kalb	137.	temkin
10.	bükâ	42.	hub	74.	mâdum	106.	sahib-i makam	138.	tesâkür
11.	cezbü'l-ervâh	43.	hukuk	75.	mahk	107.	sahv	139.	tevâlî
12.	cû‘	44.	huzur	76.	mefkûd	108.	savab	140.	usul
13.	dava	45.	hücûm	77.	mehuz müsteleb	109.	savl	141.	üns
14.	dehşet	46.	hürriyet	78.	mekan	110.	sebep	142.	vaki
15.	dems	47.	ıstıfâ	79.	mesh	111.	sefer	143.	vakt
16.	ebed	48.	ıstınâ‘	80.	mevcud	112.	sekr	144.	vârid
17.	ene bila ene	49.	ihlâs	81.	minhu bihi lehu	113.	selamet-i sadr	145.	vasl
18.	ene ente ente ene	50.	ihtibar	82.	mucize	114.	sıdk	146.	vatan
19.	eser	51.	ihtiyar	83.	muhâdese	115.	sıfat	147.	vatar
20.	ezel	52.	illet	84.	murad	116.	sıfâtu'l-kulûb	148.	vehm
21.	fasl	53.	îmâ	85.	mübtedî	117.	sır	149.	verâ
22.	fer	54.	imtihan	86.	münâcaat	118.	sırr-ı mücerred	150.	vesâit
23.	fevâid	55.	inziâc	87.	mürid	119.	sohbet	151.	vesm
24.	fikir	56.	isim	88.	mürûet	120.	şath	152.	yakîn
25.	galebât	57.	istılâm	89.	müsâmere	121.	şefkat	153.	zarf
26.	gam	58.	işâret	90.	müsermed	122.	şevk	154.	zât
27.	ğaşyet	59.	itibâr	91.	müseyyer	123.	şirb	155.	zevâid
28.	gaybet	60.	kadih	92.	nahnu bila nahnu	124.	şürûd	156.	zevk
29.	gayn	61.	kasm	93.	na't	125.	tahakkuk	157.	zihâb
30.	gayret	62.	kat‘u'l-alâyık	94.	nefes	126.	tahalli	158.	zühd
31.	gınâ	63.	kerim	95.	nisbet	127.	tahayyur		
32.	hakikat	64.	keşf	96.	niyet	128.	tahkik		

Tablo 2: Serrâc'ın Kur'an'la istidlâl Etmediği Kavramlar

Serrâc'ın eserine aldığı 158 kavramın kimisi yaygın bir şekilde diğer tasavvuf kaynaklarında yer alırken kimisi ise geniş bir kullanım alanına sahip olmayıp Serrâc gibi az sayıda mutasavvıfın değindiği kavramlardır. Ayrıca Serrâc'ın herhangi bir âyet ile ilişkilendirmediği ihlâs, imtihan, zühd, kusûd, şevk ve gaybet gibi bazı kavramların diğer mutasavvıflar tarafından çeşitli âyetlerle istidlâl edildikleri görülmektedir. Bu durum Serrâc'ın bazı kavramların ilgili âyetlerle istidlâlini kabul etmediği için eserinde delilleriyle yer vermemiş olma ihtimalini hatıra getirmektedir. Nitekim doğrudan âyetin zâhirinden çıkartılması mümkün gözükmeyen kavramları bile bir şekilde âyetlerle ilişkilendirmiş olması onun ele aldığı ıstılâhları delilleri ile verme çabasını göstermektedir. Kavramları Kur'an ile ilişkilendirme konusunda en uzak bir ihtimali bile değerlendiren bir sûfînin diğer mutasavvıfların delillendirdiği kavramları da eserinde kaynakları ile birlikte ele alması tabiîdir. Bu durum, eserinde kaynağına yer vermemiş olduğu bazı kavramların âyetlerle olan irtibâtını kabul etmediği kanaatimizi kuvvetlendirmektedir. Öte yandan ihlâs ve zikir gibi Kur'an kaynaklı olduğunda ihtilaf bulunmadığını düşündüğü bazı kavramlara dair kaynak ayetleri eserinde zikretmemiş olması, herkes tarafından kabul edilen kavramlar için kanıta ihtiyaç duymamış olduğu yorumunu yapmamıza da imkân vermektedir.

Kelâbâzî de eserinde Serrâc kadar fazla kavrama yer vermemiş olsa da temel tasavvuf kavramlarına değinmiştir. Tespit ede-

bildiğimiz kadarıyla *et-Taarruf*'ta 57 kavram yer almakta, bunlardan 14 tanesi çeşitli âyetlerle istidlâl edilerek anlatılmaktadır. Kelâbâzî'nin Kur'an'dan kaynak göstererek ele aldığı kavramlar şunlardır:

	Kavram	Kelâbâzî'nin İstidlâl Ettiği Âyetler
1.	fakr	Haşr, 59/9
2.	firâset	Hicr, 15/75
3.	kerâmet	Âl-i İmrân, 3/37; Neml, 27/40
4.	kurb	Alak, 96/19
5.	mârifet	Mâide, 5/83; Taha, 20/110
6.	rızâ	Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8
7.	sabır	Bakara, 2/45
8.	sefer	Rûm, 30/9; Ankebût, 29/20
9.	takvâ	Hac, 22/37
10.	tecellî	Enfâl, 8/17
11.	tevâcüd	Zümer, 39/23
12.	üns	Bakara, 2/260; A'raf, 7/143
13.	vecd	Hac, 22/46
14.	zikir	Kehf, 18/24

Tablo 3: Kelâbâzî'nin Kur'an Kaynaklı Ele Aldığı Kavramlar

Kelâbâzî'nin Kur'an ile istidlâl etmeden eserinde ele aldığı kavramlar ise şöyledir:

Kelâbâzî'nin Kur'an'la İstidlâl Etmediği Kavramlar									
1.	ârif	10.	gayret	19.	isticâbe	28.	rüya	37.	tefrîd
2.	beka	11.	hal	20.	istidrâc	29.	sahv	38.	tevazu
3.	cem'	12.	havâtır	21.	istirsâl	30.	sekr	39.	tevbe
4.	fakr	13.	havf	22.	ittisâl	31.	semâ	40.	tevekkül
5.	fark	14.	hikmet	23.	mucize	32.	setr	41.	tevhid
6.	fenâ	15.	ihlâs	24.	muhabbet	33.	şuhûd	42.	yakîn
7.	fikr	16.	ilm-i bâtın	25.	murad	34.	şükür	43.	zühd
8.	galebe	17.	inâbe	26.	mücâhede	35.	tahammül		
9.	ğaybet	18.	irade	27.	mürid	36.	tecrîd		

Tablo 4: Kelâbâzî'nin Kur'an'la istidlâl Etmediği Kavramlar

Kelâbâzî'nin âyetlerden delil getirerek eserine aldığı kavram sayısının az olması, onun her bir kavramı delilleri ile vermeyi amaçlamadığını göstermektedir. Nitekim sabır, şükür ve havf gibi Kur'an'da çok sayıda âyette geçmekte olan kavramları dahi delil getirmeksizin ele almış olması bu kanaati desteklemektedir. Öte yandan Kelâbâzî'nin kavramlarla ilgili olarak eserinde yer verdiği ayetler daha çok nakilde bulunduğu sûfîlerin kavramlara yönelik istidlâllerinden ibaret olduğu da söylenebilir. Nitekim *et-Taarruf* incelendiğinde, Kelâbâzî'nin kavramları ayetlerle istidlâl etme çabası içerisine girmediği, ancak bazı mutasavvıflardan nakillerde bulunurken mutasavvıfın tanım yahut kavramla ilgili açıklamalarını ayetle ilişkilendirmesinden ötürü ilgili ayetlere temas etmiş olduğu görülmektedir. Eserinde yer verdiği hadislerde de aynı durum söz konusudur. Buradan Kelâbâzî'nin ele aldığı kavramları delilleriyle birlikte verme hedefi olmadığı daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca Kelâbâzî'nin akaid dair kaleme aldığı bölümlerde âyet ve hadislerden istişhâda daha önem verdiği diğer kavramlarda ise buna daha az riayet ettiği söylenebilir.

Kuşeyrî ise Kelâbâzî'den farklı bir uygulama ile *er-Risâle*'de tasavvufa dair kavramları ele alırken öncelikle varsa âyet ve hadislerden delil getirmeye mümkün olduğunca gayret göstermiştir. *er-Risâle*'de toplam 98 kavramı ele almıştır. Bunlardan 58'ini âyet ve hadislerle istidlâl ederek vermiştir. Kur'an'dan delil getirerek eserine aldığı kavramlar şunlardır:

	Kavram	Kuşeyrî'nin İstidlâl Ettiği Âyetler
1.	ahlâk	Kalem, 68/4; Müddesir 74/4
2.	bast	Bakara, 2/245
3.	beka	Yusuf, 12/31.
4.	cem'	Fatiha, 1/5
5.	cû'	Bakara, 2/155

6.	cûd	Haşr, 59/9
7.	dua	Neml, 27/62; Araf, 7/55
8.	edeb	Necm, 53/17; Tahrîm, 66/6.
9.	evbe	Sâd, 38/44
10.	fakr	Bakara, 2/273
11.	fark	Fatiha, 1/5
12.	fenâ	Yusuf, 12/31.
13.	fütüvvet	Kehf, 18/13; Enbiya, 21/60
14.	gayret	A'râf, 7/33; İsrâ, 17/45
15.	hakikat	Fatiha, 1/5
16.	havf	Secde, 32/16; Âl-i İmrân, 3/175; Nahl, 16/51; Nahl, 16/50
17.	hayâ	Alak, 96/14; Kasas, 28/25
18.	heybet	Âl-i İmrân, 3/28
19.	huşû	Müminûn, 23/1-2
20.	hüzün	Fâtır, 35/34.
21.	ihlâs	Zümer, 39/3
22.	irade	En'am, 6/52; Tâhâ, 20/25; İnşirâh, 94/1
23.	îsâr	Haşr, 59/9
24.	isbat	Ra'd, 13/39
25.	istikamet	Fussilet, 41/30; Ahkâf, 46/13; Nahl, 16/92; Cin, 72/16
26.	kabz	Bakara, 2/245
27.	kanaat	Nahl, 16/97
28.	kerâmet	Âl-i İmrân, 3/37; Neml, 27/40; Kehf, 18/18
29.	kurb	Kaf, 50/16; Mücâdile, 58/7; Vâkıa, 56/85
30.	mahv	Ra'd, 13/39
31.	mârifet	En'âm, 6/91; Zümer, 39/67; Neml, 27/34; Zâriyât, 51/56
32.	muhabbet	Mâide, 5/54
33.	murakabe	Ahzâb, 33/52
34.	mücâhede	Ankebût, 29/69
35.	recâ	Secde, 32/16; Ankebût, 29/5
36.	rızâ	Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8
37.	rüya	Yûnus, 10/64
38.	sabır	Âl-i İmrân, 3/200
39.	samt	Araf, 7/204; Ahkâf, 46/29; Tâhâ, 20/108
40.	sefer	Yûnus, 10/22; Zuhruf, 43/13-14
41.	sehâ	Haşr, 59/10
42.	semâ	Zümer, 39/18; Rûm, 30/15; Fâtır, 35/1; Lokman, 31/19
43.	setr	Taha, 20/17
44.	sıdk	Tevbe, 9/119.
45.	sohbet	Tevbe, 9/40.
46.	şeriat	Fatiha, 1/5

47.	şevk	Ankebût, 29/5
48.	şükür	İbrâhim, 14/7.
49.	takvâ	Hucurât, 49/13.
50.	tevazu	Furkan, 25/63
51.	tevbe	Nur, 24/31; Bakara, 2/222; Kâf, 50/32, 33
52.	tevekkül	Mâide, 5/23; Talak, 65/3
53.	tevhid	Bakara, 2/163; Şûrâ, 42/11
54.	ubûdiyyet	Hicr, 15/99
55.	velâyet	Araf, 7/196; Yûnus, 10/62
56.	yakîn	Bakara, 2/4
57.	zikir	Ahzâb, 33/41; Âl-i İmrân, 3/191; Bakara, 2/152
58.	zühd	Nisâ, 4/77

Tablo 5: Kuşeyrî'nin Kur'an Kaynaklı Ele Aldığı Kavramlar

er-Risâle'de âyetlerle ilişkilendirilmeksizin ele alınan kavramlar ise şunlardır:

Kuşeyrî'nin Kur'an'la İstidlâl Etmediği Kavramlar									
1.	bevâdih	9.	hücûm	17.	nefes	25.	şâhid	33.	vakit
2.	bu'd	10.	hürriyet	18.	nefis	26.	şürb	34.	vârid
3.	firâset	11.	levâih	19.	rızâ	27.	tecellî	35.	vecd
4.	gaybet	12.	levâmi	20.	ruh	28.	telvîn	36.	velâyet
5.	hal	13.	makam	21.	sahv	29.	temkin	37.	veli
6.	halvet	14.	muhâdara	22.	sekr	30.	tevâcüd	38.	verâ
7.	havâtır	15.	mükâşefe	23.	setr	31.	tevâli	39.	vücûd
8.	huzur	16.	müşâhede	24.	sır	32.	üns	40.	zevk

Tablo 6: Kuşeyrî'nin Kur'an'la istidlâl Etmediği Kavramlar

Yukarıdaki tablo ve listeden de anlaşıldığı gibi *er-Risâle*'de yer alan kavramlardan 58 tanesine Kur'an ile ilişkilendirilerek, 40 tanesine ise âyetlerle istidlâl edilmeksizin yer verilmiştir. Kavramların büyük bir bölümünün Kur'an'a dayandırılması, Kuşeyrî'nin Kur'an'a dayalı bir tasavvuf anlayışı sergileme gayretinin bir neticesi olmalıdır. Fakat diğer fırka ve disiplinler karşısında Kuşeyrî'nin tasavvufu meşrû bir zeminde temellendirme gayreti sebebiyle olmalı ki zaman zaman âyetlerin zâhirlerinden çok uzak bazı yorumlara gittiği görülmektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de çeşitli ayetlerle istidlâl ettiği pek çok kavramdan ilgili ayetin *Letâifü'l-*

işârât'taki yorumları arasında bahsetme ihtiyacı duymamış olması da bunu düşündürmektedir. Zira her iki eser karşılaştırıldığında, *er-Risâle*'de fenâ, bakâ, cû', fütüvvet, gayret, şeriat ve hakikat gibi kavramlara kaynak gösterilen âyetlerin, *Letâifü'l-işârât*'ta ilgili kavramlara işaret edilmeksizin tevil edildiği görülmektedir. Buradan yola çıkılarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de zâhirî anlama bağlılık açısından daha serbest bir metod izlerken *Letâifü'l-işârât*'ta müfessir kimliğine uygun şekilde yorumlarında zâhir anlama daha yakın teviller yapma ihtiyacı hissettiği düşünülebilir. Diğer taraftan Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de yer verdiği bazı kavramlara *Letâifü'l-işârât*'ta yer vermemesi, Kuşeyrî'nin her iki eseri kaleme alırken tasavvuf kavramlarına karşı farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu ihtimalini de akıllara getirmektedir. Fakat Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'yi 437 (1045) yılında İslâm diyârlarındaki sûfîler için kaleme aldığını bizzat mukaddimede belirtmesi,[150] *Letâifü'-işârât*'ı yazmaya ise 434 (1042) yılında başladığını aynı şekilde eserinin mukaddimesinde ifade etmiş olması[151] her iki eseri de eş zamanlı kaleme aldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu eserleri yazarken kendisinde büyük bir fikir değişikliği olması beklenmemektedir. Bu açıdan bakıldığında *Letâifü'l-işârât*'ta tefsircilik yönü, *er-Risâle*'de ise tasavvufî yönünün ağır bastığını söylemek daha doğru olsa gerektir. Diğer taraftan Kuşeyrî'nin nefis, rızâ ve ruh gibi Kur'an kaynaklı kavramlar için âyetlerden deliller getirmemiş olması, Serrâc'da olduğu gibi onun da herkesçe bilinen ve kabul gören bazı kavramları delilleriyle anlatma ihtiyacı duymadığını da göstermektedir. Yine bazı kavramlar için diğer mutasavvıfların istidlâl ettiği âyetleri eserine almamış olması, onun bazı âyetlerin kaynaklığını kabul etmediği anlamına da yorulabilir.

Tasavvuf döneminde kaleme alınan diğer bir eser de Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* adlı eseridir. Hücvîrî de İslâmî ilimler geleneğine uygun olarak kavramları âyet ve hadislerdeki kaynaklarını zikrederek ele alma yoluna gitmiştir. Eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam 125 kavramı ele almış, bunlardan 39 tanesini âyetlerden delil getirerek sunmuştur. Kur'an'a dayandırdığı kavramlar şunlardır:

[150] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 8.
[151] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 11.

	Kavram	Hücvîrî'nin İstidlâl Ettiği Âyetler
1.	bast	Bakara, 2/245
2.	beka	A'lâ, 87/17; Nahl, 16/96; Rahman, 55/26, 27
3.	cem'	Enfâl, 8/17; Yûnus, 10/25
4.	cû'	Bakara 2/155; Muhammed, 47/12
5.	cûd	Haşr, 59/9
6.	edeb	Necm, 53/17; Tahrîm, 66/6.
7.	evbe	Sâd, 38/44
8.	fakr	Bakara, 2/273; Nahl, 16/75 ve Secde, 32/16
9.	fark	Yûnus, 10/25
10.	fenâ	Rahman, 55/26, 27
11.	gınâ	Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38
12.	hak	Hac, 22/6
13.	hakikat	Ankebût, 29/69
14.	ıstıfâ	Fâtır, 35/32
15.	imtihan	Hucurât, 49/3
16.	inâbe	Kâf, 50/32, 33
17.	îsâr	Haşr, 59/9Haşr, 59/9
18.	kabz	Bakara, 2/245
19.	kahr	En'âm, 6/18
20.	kerâmet	Âl-i İmrân, 3/37; Meryem, 19/25; Bakara, 2/57; Neml, 27/40
21.	lütuf	Şûrâ, 42/19
22.	makam	Sâffât, 37/164; Maide, 5/3
23.	mârifet	En'âm, 6/91; Zümer, 39/67
24.	melâmet	Mâide, 5/54; Kıyâme, 75/2
25.	muhabbet	Mâide, 5/54; Bakara, 2/165
26.	müşâhede	Necm, 53/17, 18; Nûr, 24/30
27.	reyn	Mutaffifîn, 83/14
28.	rızâ	Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8; Feth, 48/18
29.	semâ	Fâtır, 35/1
30.	sohbet	Tevbe, 9/40; Meryem, 19/96; Hücûrât, 49/10
31.	şeriat	Ankebût, 29/69
32.	telbîs	Enâm, 6/9
33.	telvîn	A'râf, 7/143
34.	temkin	Taha, 20/12
35.	tevbe	Nur, 24/31; Tahrim, 66/8
36.	tevhid	Bakara, 2/163; İhlâs, 112/1; Nahl, 16/51
37.	üns	Bakara, 2/186; Hicr, 15/42; İbrâhim, 14/31; Zuhruf, 43/68

38.	velâyet	Araf, 7/196; Kehf, 18/44; Yûnus, 10/62; Muhammed, 47/11; Fussilet, 41/31; Bakara, 2/257
39.	zevk	Duhan, 44/49; Kamer, 54/48

Tablo 7: Hücvîrî'nin Kur'an Kaynaklı Ele Aldığı Kavramlar

Hücvîrî'nin âyetlerle istidlâl edilmeksizin ele aldığı kavramlar ise şöyledir:

Hücvîrî'nin Kur'an'la İstidlâl Etmediği Kavramlar									
1.	adl	19.	hâtır	37.	karar	55.	nefy	73.	tevâli
2.	alâik	20.	heybet	38.	kusûd	56.	recâ	74.	tevârik
3.	âlem	21.	hırka	39.	külliyet	57.	rems	75.	uzlet
4.	araz	22.	huzur	40.	latîfe	58.	reyn	76.	vâki
5.	belâ	23.	ihtiyâr	41.	levâih	59.	sahv	77.	vakit
6.	cem'u'l-cem'	24.	ilham	42.	levâmi	60.	sefeh	78.	vârid
7.	cevher	25.	îmâ	43.	melce	61.	sefer	79.	vatanat
8.	cisim	26.	intibah	44.	melik	62.	sehâ	80.	vecd
9.	ezel	27.	inziâc	45.	mence	63.	sekr	81.	vesâit
10.	fevâid	28.	isbat	46.	muhâdara	64.	sıfat	82.	vücûd
11.	fütüvvet	29.	isim	47.	muhâdese	65.	sırr	83.	yakîn
12.	galebe	30.	istılam	48.	mustasvıf	66.	şurûd	84.	zât
13.	garân	31.	isticâbe	49.	mutasavvıf	67.	şürb	85.	zevâid
14.	gaybet	32.	istinâ	50.	mücâhede	68.	tahalli	86.	zıddân
15.	gayn	33.	işâret	51.	mükâşefe	69.	tams		
16.	hal	34.	iştibah	52.	müsâmere	70.	tehalli		
17.	hasen	35.	kabih	53.	necvâ	71.	tesmiye		
18.	hatarat	36.	kadim	54.	nefis	72.	tevâcüd		

Tablo 8: Hücvîrî'nin Kur'an'la istidlâl Etmediği Kavramlar

Tablolardan da anlaşıldığı gibi Hücvîrî eserindeki kavramların 39 tanesini Kur'an ile ilişkili olarak ele almış, geriye kalan 86 kavramı ise âyetlerden delil getirmeksizin irdelemeyi tercih etmiştir. Mücâhede ve yakîn gibi kavramları âyetlerle istidlâl etmeksizin açıklamış olması, herkesin bilip kabul edebileceği bu kavramları ispat etmeye ihtiyaç duymamış olması ile açıklanabileceği gibi eserini uzatmamak için bazı konuları özet geçmiş olmasının da bunda etkisi olduğunu söylemek uygun olacaktır. Ayrıca Hücvîrî'nin âyetlerle istidlâl etmediği bu kavramların büyük çoğunluğu müstakil başlıklar halinde ele alınmayarak yalnızca satır aralarında değinilmiştir. Hücvîrî'nin müstakil başlıklar altında değerlendirdiği kavramların delillerine daha ayrıntılı bir şekilde değindiği düşünüldüğünde bu kavramların delillerine yer vermeme sebebinin üzerinde detaylı bir şekilde durmamış olmasından kaynaklandığını da söyleyebiliriz.

Tasavvuf klasiklerinde dikkat çeken bir husus da ıstılâhların hal ve makam olarak ayrı kategorilerde ele alınmış olmasıdır. Bu eserlerin belirli bölümleri hallere ve makamlara ayrılırken Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eseri gibi müstakil olarak makamlara tahsis edilen eserler de bulunmaktadır. Herevî, eserini yüz makama taksim etmiştir. Bu makamların her birini de Kur'an'dan bir âyet ile delillendirerek işleme gayreti göstermiştir. Onun eserinde yer verdiği yüz makamı tablo halinde şöylece ele alabiliriz:

	Kavram	Herevî'nin İstidlâl Ettiği Âyetler
1.	ahlâk	Kalem, 68/4
2.	ataş	Enâm, 6/76
3.	azim	Âl-i İmrân, 3/159
4.	basîret	Yûsuf, 12/108
5.	bast	Şûrâ 42/11
6.	beka	Rahman, 55/26; Tâhâ, 20/73
7.	berk	Tâhâ, 20/10
8.	cem'	Enfâl, 8/17
9.	dehşet	Yusuf, 12/31
10.	edeb	Tevbe, 9/111
11.	fakr	Fâtır, 35/15
12.	fenâ	Rahman, 55/26, 27.
13.	firâr	Zâriyât, 51/50
14.	firâset	Hicr, 15/75
15.	fütüvvet	Kehf, 18/13
16.	gark	Saffât, 37/103
17.	gaybet	Yûsuf, 12/84
18.	gayret	Sâd, 38/33
19.	gurbet	Hûd, 11/116
20.	gınâ	Fâtır, 35/15; Duhâ, 93/8
21.	havf	Nahl, 16/50
22.	hayâ	Alak, 96/14.
23.	hayat	En'âm 6/122

24.	heyemân	A'râf, 7/143
25.	hikmet	Bakara, 2/269
26.	himmet	Necm, 53/17, 18
27.	huşû	Hadîd, 57/16
28.	hürmet	Hac, 22/30
29.	hüzün	Tevbe, 9/92
30.	i'tisâm	Âl-i İmrân, 3/103; Hac, 22/78
31.	ihbât	Hac, 22/34; Hûd, 11/23
32.	ihlâs	Zümer, 39/3
33.	ihsân	Rahmân, 55/60
34.	ilham	Neml, 27/40; Kehf, 18/65
35.	ilim	Kehf, 18/65
36.	inâbe	Zümer, 39/54
37.	inbisat	A'râf, 7/155
38.	infisâl	Âl-i İmrân, 3/28
39.	irade	İsrâ, 17/84; Kasas, 28/86
40.	îsâr	Haşr, 59/9
41.	istikamet	Fussilet, 41/6
42.	işfâk	Tûr, 52/26
43.	ittisâl	Necm, 53/8, 9
44.	kabz	Furkân 25/46
45.	kalak	Tâhâ, 20/84
46.	kasd	Nisâ, 4/100
47.	lahz	A'râf, 7/143
48.	mârifet	Mâide, 5/83
49.	muâyene	Furkân, 25/45
50.	muhabbet	Mâide, 5/54
51.	muhâsebe	Haşr, 59/18
52.	murad	Kasas, 28/86
53.	murakabe	Tevbe, 9/10; Duhân, 44/59
54.	mükâşefe	Necm, 53/10
55.	müşâhede	Kaf, 50/37
56.	nefes	A'râf, 7/143
57.	rağbet	Enbiyâ, 21/90
58.	recâ	Ahzâb, 33/21
59.	rızâ	Fecr, 89/28
60.	riayet	Hadîd, 57/27
61.	riyâzet	Müminûn, 23/60
62.	sabır	Âl-i İmrân, 3/200
63.	safâ	Sâd, 38/47
64.	sahv	Sebe', 34/23
65.	sekîne	Fetih, 48/4
66.	sekr	A'râf, 7/143

67.	semâ	Enfâl, 8/23
68.	sıdk	Muhammed, 47/21
69.	sır	Hûd, 11/31
70.	sika	Kasas, 28/7
71.	sürûr	Yûnus, 10/58
72.	şevk	Ankebût, 29/5
73.	şükür	Sebe, 34/13
74.	tâzim	Nûh, 71/13
75.	tahkik	Bakara, 2/260
76.	tebettül	Müzzemmil, 73/8
77.	tecrîd	Taha, 20/12
78.	tefekkür	Nahl, 16/44
79.	tefrîd	Nûr, 24/25
80.	tefvîz	Mümin, 40/44
81.	tehzîb	Enâm, 6/76
82.	telbîs	Enâm, 6/9
83.	temekkün	Rûm, 30/60
84.	teslim	Nisâ, 4/65
85.	tevazu	Furkan, 25/63
86.	tevbe	Nur, 24/31; Hücurât, 49/11
87.	tevekkül	Mâide, 5/23
88.	tevhid	Âl-i İmrân, 3/18
89.	tezekkür	Mümin, 40/13
90.	tuma'nîne	Fecr, 89/27.
91.	üns	Bakara, 2/186
92.	vakit	Tâhâ, 20/40
93.	vecd	Kehf, 18/14
94.	vera'	Müddesir, 74/4
95.	vücûd	Nisâ, 4/110; Nisâ, 4/64
96.	yakaza	Sebe, 34/46
97.	yakîn	Zâriyât, 51/20
98.	zevk	Sâd, 38/49
99.	zikir	Kehf, 18/24
100.	zühd	Hûd, 11/86

Tablo 9: Herevî'nin Kur'an Kaynaklı Ele Aldığı Kavramlar

Herevî, Kur'an kaynaklı olarak eserine aldığı bu yüz makamı delillendirirken kimi zaman âyetlerin zâhir anlamlarına uygun bir yorumlamaya gitmiş olsa da çoğu makamda âyetlerin zâhir anlamlarından uzaklaşmış, işârî yorumlara gitmiştir. İlgili kavramlarda ayrıntılı değineceğimiz gibi *Menâzilü's-sâirîn* şârihleri de bu hususu

dile getirmiş, Herevî'nin zaman zaman âyetleri teberrüken makam ile ilişkilendirdiğini belirtme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Kavramlara toplu halde bakacak olursak karşımıza şöyle bir tablo çıkacaktır:

Eser	Toplam Kavram Sayısı	Âyetlerle İle İstidlâl Edilen Kavramlar	Diğerleri
el-Luma'	203	45	158
et-Taarruf	57	14	45
er-Risâle	98	58	40
Keşfü'l-mahcûb	125	39	86
Menâzilü's-sâirîn	100	100	0
Toplam Kavram Sayısı: (mükerrerler çıkartıldığında)	311	143	168

Tablodan anlaşıldığına göre Serrâc'ın *el-Luma'* isimli eserinde yer alan 203 kavramdan 44'ü, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'da ele aldığı 57 kavramdan 14'ü, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de bahsettiği 98 kavramdan 58'i, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde yer verdiği 125 kavramın 39'u ve Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserindeki 100 kavramın ise tamamı için âyetlerle istidlâl edilmiştir. Bu beş eserindeki mükerrer kavramlar çıkarıldığında ise toplam 311 kavramın 143 tanesinin Kur'an'a dayandırıldığı, 168'inin ise herhangi bir âyet ile ilişkilendirilmeksizin hadisler yahut tasavvuf büyüklerinin sözleri ile anlatıldığı anlaşılmaktadır.

Bu dönemde telif edilen tasavvuf kaynaklarında ele alınan kavramlar sûfînin ilgi alanına ve kavramlara verdiği öneme göre değişiklik arz etmektedir. Bazı kavramlar detaylı bir şekilde ele alınırken, bazıları yalnızca tanımı yapılarak geçilmiştir. Ayrıca bu eserlerde yeri geldikçe birbirleri ile alakalı terimler karşılaştırmalı olarak aynı başlık altında incelenmiştir.

Tarikatlar öncesi dönemde gelişmekte olan tasavvuf kavramlarının önemli bir özelliği de kavramların herkesin kabul ettiği genel geçer bir şekilde tanımlanmamış olmasıdır. Nitekim *er-Risâle* ve diğer tasavvuf klasiklerine bakıldığında, aynı kavramın çeşitli şekillerde tanımlandığı, hatta aynı sûfînin farklı tanımlar getirmiş olduğu hemen görülebilmektedir. Bunda sûfînin kavramı tanımlarken içinde bulunduğu halin etkili ol-

duğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kuşeyrî de "Şeyhler mârifet hakkında fikir beyan ederken, her biri kendisine bahşedilen feyizler oranında konuşmuş ve yaşadığı vaktin içinde bulunduğu mânâlara işaret etmişlerdir." sözleriyle bu hususa işaret etmiştir.[152] Gazâlî de *İhyâ*'da aynı konuya değinmiştir. Ona göre tasavvuf kavramları ile ilgili yapılan tanımlamalar sûfîlerin içerisinde bulundukları hallere göre farklılık gösterebilmektedir. Hatta bazı sûfîlerin aynı kavram için ayrı tanımlamalar yaptığı da görülmektedir. Bunun birkaç sebebinden bahsedilebilir. Öncelikle sûfînin içinde bulunduğu hal ve makamın değişmesi ile yapmış olduğu tanımın değişmesi muhtemeldir. Diğer taraftan sûfînin kendisine yöneltilen sual karşısında muhatabın haline ve durumuna uygun olacak şekilde farklı açıklamalar ve tanımlamalar yapmış olması da ihtimal dâhilindedir. Muhatabının kapasitesine ve ihtiyacına uygun olarak konuşmanın da hitabette önemli bir yeri olduğu kuşkusuzdur. Bundan dolayıdır ki sûfîlerin kavramlara farklı tanımlamalar yapmış olmaları birbirlerinin tanımlarını kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir.[153] Gazâlî tasavvuf kavramlarını açıklarken kelimelerin sözlük anlamlarına takılıp kalmanın pratik açıdan faydası olmadığını belirtir. Nitekim âhiret yolunda bunun çok da önemi yoktur. Bundan dolayı Gazâlî'nin eserinde, dilbilim açısından terimlere dair detaylı açıklamalara rastlanmamaktadır.[154] Kelâbâzî ise sûfîlerin kitaplarını ve işâretlerini anlamak ve onların izince gitmek isteyenlere şu hususa dikkat etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır: *et-Taarruf*'ta sûfîlerden nakledilen sözler, bahsedilen meseleler ve örnekler kendilerinin bizzat açık bir şekilde yazdıkları konular ve üzerinde uzlaştıkları tanımlar değillerdir. Bilakis anlatılanlar, sûfîlerin söz, rumuz ve işâretlerinden çıkartılarak elde edilen malumatlardır. Dolayısıyla tüm sûfîlerin üzerinde görüş birliğine vardığı ıstılâhlar değillerdir.[155]

Tarikatların teşekkülü ve sonraki süreçte ise İbnü'l-Arabî'nin de etkisi ile vahdet-i vücûd, aşk ve mârifet merkezli ve felsefî yoğunluğu ağır basan tasavvuf anlayışı yaygınlaşmış, bu doğrultu-

[152] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 342.
[153] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 112, 113.
[154] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 113.
[155] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 151.

da yeni ıstılâhlar ortaya çıkmış, mevcut tasavvuf terimleri yeniden yorumlanmıştır. Bunun doğal bir neticesi olarak da kavramlar üzerindeki tartışmalar yoğunluk kazanmıştır.[156] Fakat burada hemen şunu da belirtmeliyiz ki bu asırdan sonra felsefî tasavvuf anlayışı yaygınlaşmakla birlikte tasavvuf döneminde olgunlaşan sünnî tasavvuf anlayışı da önemini yitirmemiştir. Tasavvuf ıstılâhlarını ele alan eserlerde kavramlara dair yapılan tanımlamaların büyük çoğunluğunun tasavvuf döneminde yerleşmiş olan tanımlamalar olması da bu kanaati desteklemektedir.

[156] Kara, "Istılâhâtü's-sûfiyye", *DİA*, XIX, 209; el-Acem, *Mevsûatü mustalâhâti't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. xv. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin geliştirip yaygınlaştırdığı bu akımı Seyyid Hüseyin Nasr, *theoretical gnosis* "nazarî irfân" yahut *doktrinal sûfism* "doktriner tasavvuf" olarak tanımlar. Nasr'a göre nazarî irfân, İslâm geleneğinde kelimenin tam anlamıyla akla dayalı (entelektüel) bir disiplin olup kelam ve felsefenin konularına farklı bir perspektiften yaklaşmak olan bir ilim hareketidir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Adnan Aslan, 12, 2004, ss. 1-25.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÂYETLERİN ZÂHİR MÂNÂLARINDAN İSTİNBÂT EDİLEN KAVRAMLAR

Bu bölümde mutasavvıfların âyetlerin zâhir anlamlarından istinbât ettikleri tasavvuf kavramları ele alınacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız tasavvuf kaynaklarında 70 kavram kaynak gösterilen âyetlerin zâhir anlamlarına uygun olarak istinbât edilmiştir. Bu rakam, söz konusu eserlerde âyetlerden istinbât edilen kavramların yaklaşık yarısına tekabül etmektedir. Buradan sûfîlerin zâhir anlam ile iştigallerinin önemli bir düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölümde ele alacağımız kavramları, istidlâl eden mutasavvıf ve kaynak gösterilen âyetler bakımından toplu halde şöylece gösterebiliriz:

	Kavram	İstidlâl Eden Mutasavvıf	İstidlâl Edilen Âyetler
1.	ahlâk	Kuşeyrî, Herevî	Kalem, 68/4; Müddesir 74/4
2.	bahrî bilâ şâti'	Serrâc	Kehf, 18/109
3.	basîret	Serrâc, Herevî	Necm, 53/11; Yûsuf, 12/108
4.	cûd	Kuşeyrî, Hücvîrî	Haşr, 59/9
5.	dua	Kuşeyrî	Neml, 27/62; Araf, 7/55
6.	ebrâr	Serrâc	Mutaffifîn, 83/18-23
7.	evbe	Kuşeyrî, Hücvîrî	Sâd, 38/44
8.	fakr	Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Bakara, 2/273; Nahl, 16/75; Secde, 32/16; Fâtır, 35/15; Haşr, 59/8, 9
9.	firâr	Herevî	Zâriyât, 51/50
10.	firâset	Kelâbâzî, Herevî	Hicr, 15/75.

11.	gınâ	Hücvîrî, Herevî	Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38; Duhâ, 93/8
12.	hak	Serrâc, Hücvîrî	Müminûn, 23/71; Nur, 24/25; Hac, 22/6
13.	havf	Serrâc, Kuşeyrî, Herevî	Secde, 32/16; Âl-i İmrân, 3/175; Nahl, 16/50, 51
14.	hayat	Herevî	En'âm 6/122
15.	hikmet	Herevî	Bakara, 2/269
16.	huşû	Kuşeyrî, Herevî	Müminûn, 23/1-2; Hadîd, 57/16
17.	hürmet	Herevî	Hac, 22/30
18.	ıstınâ'	Serrâc,	Taha, 20/39; Taha, 20/41
19.	i'tisâm	Herevî	Âl-i İmrân, 3/103; Hac, 22/78
20.	ihbât	Herevî	Hac, 22/34; Hûd, 11/23
21.	ihlâs	Kuşeyrî, Herevî	Zümer, 39/3
22.	ilm-i le-dün	Serrâc, Herevî	Kehf, 18/65
23.	inâbe	Hücvîrî, Herevî	Kâf, 50/32, 33; Zümer, 39/54
24.	irade	Kuşeyrî, Herevî	En'am, 6/52; Tâhâ, 20/25; İnşirâh, 94/1; İsrâ, 17/84; Kasas, 28/86
25.	îsâr	Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Haşr, 59/9
26.	istikamet	Kuşeyrî, Herevî	Fussilet, 41/6, 30; Ahkâf, 46/13; Nahl, 16/92; Cin, 72/16
27.	işfâk	Herevî	Tûr, 52/26
28.	kalak	Herevî	Tâhâ, 20/84
29.	kerâmet	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Âl-i İmrân, 3/37; Meryem, 19/25; Ba-kara, 2/57; Neml, 27/40; Kehf, 18/18
30.	kurb	Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî	Kaf, 50/16; Bakara, 2/186; İsrâ, 17/57; Vâkıa, 56/85; Mücâdile, 58/7; Alak, 96/19
31.	mârifet	Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	En'âm, 6/91; Zümer, 39/67; Neml, 27/34; Zâriyât, 51/56; Mâide, 5/83; Ta-ha, 20/110
32.	melâmet	Hücvîrî,	Mâide, 5/54; Kıyâme, 75/2
33.	muhabbet	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Mâide, 5/54; Âl-i İmrân, 3/31; Baka-ra, 2/165
34.	muhâsebe	Herevî	Haşr, 59/18
35.	mukarre-bûn	Serrâc,	Vâkıa, 56/10-12; Mutaffifîn, 83/18-28
36.	murakabe	Serrâc, Kuşeyrî, Herevî	Ahzâb, 33/52; Kaf, 50/18; Tevbe, 9/10, 78; Duhân, 44/59
37.	mücâhede	Kuşeyrî,	Ankebût, 29/69

38.	rağbet	Herevî	Enbiyâ, 21/90
39.	recâ	Serrâc, Kuşeyrî, Herevî	Ahzâb, 33/21; Secde, 32/16; Ankebût, 29/5
40.	reyn	Serrâc, Hücvîrî,	Mutaffifîn, 83/14
41.	rızâ	Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8; Tevbe, 9/72; Feth, 48/18; Fecr, 89/28
42.	rüya	Kuşeyrî,	Yûnus, 10/64
43.	sabır	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Zümer, 39/10; Âl-i İmrân, 3/200; Ba-kara, 2/45
44.	sâbikûn	Serrâc,	Vâkıa, 56/10-12
45.	sefer	Kelâbâzî, Kuşeyrî	Rûm, 30/9; Ankebût, 29/20; Yûnus, 10/22; Zuhruf, 43/13-14
46.	sehâ	Kuşeyrî,	Haşr, 59/10
47.	sekîne	Herevî	Fetih, 48/4
48.	sıdk	Kuşeyrî, Herevî	Tevbe, 9/119; Muhammed, 47/21
49.	sır	Herevî	Hûd, 11/31
50.	sohbet	Kuşeyrî, Hücvîrî,	Tevbe, 9/40; Meryem, 19/96; Hücûrât, 49/10
51.	sürûr	Herevî	Yûnus, 10/58
52.	şevk	Kuşeyrî, Herevî	Ankebût, 29/5
53.	şükür	Kuşeyrî, Herevî	İbrâhim, 14/7; Sebe, 34/13
54.	takvâ	Kelâbâzî, Kuşeyrî	Hac, 22/37; Hucurât, 49/13
55.	tâzim	Herevî	Nûh, 71/13
56.	tebettül	Herevî	Müzzemmil, 73/8
57.	tefekkür	Herevî	Nahl, 16/44
58.	tefvîz	Herevî	Mümin, 40/44
59.	tevazu	Kuşeyrî, Herevî	Furkan, 25/63
60.	tevbe	Kuşeyrî, Hücvîrî,	Nur, 24/31; Bakara, 2/222; Kâf, 50/32, 33; Tahrim, 66/8; Hücurât, 49/11
61.	tevekkül	Serrâc, Kuşeyrî, Herevî	Mâide, 5/23; İbrâhim, 14/12; Talak, 65/3
62.	tevhid	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Bakara, 2/163; İhlâs, 112/1; Nahl, 16/51; Âl-i İmrân, 3/18; A'râf, 7/172; Şûrâ, 42/11
63.	tezekkür	Herevî	Mümin, 40/13
64.	tuma'nîne	Serrâc, Herevî	Fecr, 89/27; Ra'd, 13/28; Bakara, 2/260
65.	ubûdiyyet	Kuşeyrî,	Hicr, 15/99

66.	üns	Kelâbâzî, Hücvîrî, Herevî	Bakara, 2/186, 260; Hicr, 15/42; İbrâhim, 14/31; Zuhruf, 43/68; A'raf, 7/143
67.	velâyet	Kuşeyrî, Hücvîrî	Araf, 7/196; Kehf, 18/44; Yûnus, 10/62; Muhammed, 47/11; Fussilet, 41/31; Bakara, 2/257
68.	yakîn	Kuşeyrî, Herevî	Bakara, 2/4; Zâriyât, 51/20
69.	zikir	Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Herevî	Kehf, 18/24; Ahzâb, 33/41; Âl-i İmrân, 3/191; Bakara, 2/152, 200
70.	zühd	Kuşeyrî, Herevî	Nisâ, 4/77; Hûd, 11/86

Tablo 11: Âyetlerin Zâhir Mânâlarından İstinbât Edilen Tasavvuf Kavramları

Tabloda görüldüğü gibi tarikatlar öncesi dönemde telif edilmiş tasavvuf eserlerinde 70 kavram âyetlerin zâhir anlamlarına dayalı olarak istidlâl edilmiştir. Bu kavramların 162 âyet ile ilişkili olarak ele alındığı görülmektedir. Bu istidlâllerin tasavvuf klasiklerine göre dağılımını incelediğimizde ise şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Eser	Toplam Kavram Sayısı	Âyetlerle İstidlâl Edilen Kavram Sayısı	Zâhir Mânâ ile İstidlâl Edilen Kavram Sayısı
el-Luma'	203	45	23
et-Taarruf	58	14	11
er-Risâle	98	58	37
Keşfü'l-mahcûb	125	39	18
Menâzilü's-sâirîn	100	100	45
Toplam Kavram Sayısı: (mükerrerler çıkartıldığında)	311	143	70

Tablo 12: Zâhir Mânâ ile İstidlâl Bakımından Tasavvuf Klasiklerindeki Kavram Sayıları

Tabloda görüldüğü gibi tasavvuf klasiklerinde yer alan toplam 311 kavramın 143 tanesi âyetlerden istidlâl edilerek ele alınmış, bunların da 70 tanesi âyetlerin zâhir anlamlarına uygun olarak istinbât edilmiştir. Tasavvuf klasiklerinde yer alan kavram sayısı bazında düşündüğümüzde ise *el-Luma'*da âyetlerle istidlâl edilerek ele alınan 45 kavramın 23'ü, *et-Taarruf*taki 14 kavramın 11'i, *er-Risâle*'deki 58 kavramın 37'si, *Keşfü'l-mahcûb*'daki 39 kavramın 18'i ve *Menâzilü's-sâirîn*'deki 100 kavramın ise 45 tanesi âyetlerin

zâhir mânâları ile istidlâl edilerek ele alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölümde ayetlerin zâhir anlamları ile ilişkilendirilen bu 70 kavram ele alınırken, müfessirlerin açıklamalarından hareketle kaynak gösterilen âyetlerin anlamları tespit edilmeye çalışılacak ve mutasavvıfların kavramlara yükledikleri anlamlar ile uyumluluğu açısından karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Buradaki kavramlar âyetlerde farklı türevleriyle yer alması ve mânâ açısından istidlâl edilmesi itibariyle iki kısımda ele alınacaktır. Bunlardan ilki farklı türevleri ile Kur'an'da yer alan kavramlar olacaktır.

1. Farklı Türevleriyle Kur'an'da Yer Alan Tasavvuf Kavramları

Kur'an ile istidlâl şekilleri düşünüldüğünde, mutasavvıfların öncelikle kavramın kök kelime olarak da geçtiği ayetleri delil getirdikleri görülmektedir. Araştırmamıza konu edindiğimiz tasavvuf klasiklerindeki kavramların önemli bir bölümünün Kur'an'da kelime kökü itibariyle yer aldığı hemen fark edilmektedir. Burada Kur'an'da farklı türevleri ile bulunmasından kastımız kavramların ıstılâhlaşmış hali olan mastar kipinden ziyade mânâ bakımından farklı anlam içermeyen ve gramer olarak da aynı kökten türemiş şekillerde yer almış olmasıdır. Örneğin mücâhede kavramının Kur'an'da "mücâhede" şeklinde meşhur kullanımıyla değil de bir fiil kipi olarak (جَاهَدُوا) kalıbında yer alması yahut takvâ kavramının Kur'an'da ancak (وقي) kökünden türemiş çeşitli şekillerinin geçmesi kavramların Kur'an'da en iyi ihtimalle çeşitli türevlerinin yer almakta olduğunu göstermektedir. Hemen herkesin Kur'an kaynaklı olduğunu kabul edebileceği bir kavram olan ihlâsın bile Kur'an'da ancak kelime kökü itibariyle yani (خلص) fiili ve türevleri ile geçen bir kavram olduğunu burada belirtmemiz gerekir. Yoksa Kur'an'da bu kavramı "ihlâs" kalıbında bulmak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla kavramların ıstılâhlaşmış şekli ile değil, kelime kökü ile Kur'an'da yer aldıkları anlaşılmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın bu bölümünde çeşitli türevleri itibariyle mutasavvıflarca Kur'an'da yer aldığı ifade edilmiş olan tasavvuf kavramlarına yer verilecektir. Kur'an'da kelime kökü ile yer almayan kavramlar ise ihtiva ettikleri anlamları içeren bazı âyetlerle istidlâl edilmişlerdir. Bu husus bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Burada bahsedilecek kelime kökü ile Kur'an'da yer alan ve muta-

savvıflarca âyetlerin zâhir anlamlarından istinbât edilmiş olan kavramların sayısı 54'dür. Bu kavramlar konularına göre tasnif edildiğinde ilk olarak ahlâk kapsamında değerlendirilebilecek kavramlardan bahsetmek uygun olacaktır.

1.1. Ahlâk ile İlişkili Kavramlar

Kur'an'da genel itibariyle üç ayrı ahlâkî kavram kategorisi bulunduğundan söz edilmektedir. Buna göre, "Rahîm, Âdil ve Azîm" gibi Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili olan ahlâkî mahiyeti olduğunu söyleyebileceğimiz vasıflar Kur'an'daki ahlâkî kavramların ilk kategorisini oluşturmaktadır. İkincisi kul ile rabbi arasındaki ilişkinin bir gereği olan ahlâkî vasıf ve kavramlardır. Diğer bir ifade ile bunlar, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davranışları betimleyen ahlâkî ve bir o kadar da dînî kavramlardır. Üçüncü kategori ise kulun diğer insanlarla olan ilişkilerinde takınması gereken tavrı ifade eden sosyal ahlâka dair terimlerdir.[1] Birbiri ile sıkı bir ilişki içerisinde olup birbirlerinden kesin çizgilerle ayıramayacağımız bu kavram alanlarından mutasavvıfların eserlerinde işlemiş oldukları asıl sahanın bunlardan ikincisi yani kulun rabbi ile olan ilişkilerinde üzerinde itina ile durması gereken dînî-ahlâkî kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında îsâr gibi sosyal ahlâka dair bazı kavramların da mutasavvıflarca üzerinde durulan konulardan olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda tasavvuf kaynaklarında hal ve makamlara ayrılan bölümler daha çok tasavvufun ahlâk boyutunun ele alındığı kısımlar olmuştur. Bundan dolayı ahlâk ile ilgili kavramları tasavvuf kaynaklarında haller ve makamlar arasında bulmak mümkündür. Burada ele alacağımız kavramları harf sırası ile ele alırsak öncelikle ahlâktan bahsetmek gerekecektir.

1.1.1. Ahlâk

Ahlâk (الأَخلاق) kavramı, tasavvuf ilminin gayelerinden önemli bir tanesini ifade ettiği gibi aynı zamanda riyâzet ve mücâhedenin de fert ve toplum açısından önemli bir semeresi mahiyetindedir. Zira tasavvufî terbiye ve seyrü sülûkun her aşamasın-

[1] Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Y., İstanbul, 2013, s. 62-63.

da güzel ahlâkın mühim bir yeri olduğu herkesçe malumdur. O kadar ki Bağdatlı ilk dönem sûfîlerden Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/934) ve Mürtaiş en-Nîsâbûrî (ö. 328/939) gibi zâhidler ahlâk kavramının önemini vurgulamak için "Tasavvuf güzel ahlâktır." şeklinde bir tasavvuf tarifi yapma ihtiyacı dahi duymuşlardır.[2] Her ne kadar bu tarif tasavvufun bir yönünü öne çıkartmış olsa da ahlâkın tasavvuf ıstılâhları arasındaki konumunu ve değerini yansıtması açısından önemlidir. Tasavvuf ıstılâhlarını ele alan eserler incelendiğinde sûfîlerin güzel ahlâkı kulun en kıymetli erdemi olarak gördükleri[3] ve yine kerâmetlerin en büyüğü olarak değerlendirdikleri müşâhede edilmektedir.[4] Bundan dolayıdır ki tasavvufa dair telif edilmiş kaynakların kayda değer bir kısmı ahlâkı konu edinmiştir.

Tasavvuf klasiklerinde ahlâk, ilkeleriyle üzerinde durulan bir konu olduğu gibi aynı zamanda bizâtihî bir terim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ahlâk kavramı bazı kaynaklarda bir makam yahut hal olarak ele alınırken bazılarında ise güzel kulluğun bir gereği olarak geniş kapsamlı anlatılmaktadır. Nitekim Kuşeyrî *er-Risâle*'de bu kavramı sûfîlerin halleri ve makamları arasına yerleştirmiş, Herevî yüz makamı on bölümde incelediği *Menâzilü's-sâirîn* isimli eserinin "Ahlâk" adını verdiği bölümünde ele almıştır. Gazâlî ise *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de güzel ahlâk ve faziletlerine geniş çapta yer vermiştir.[5]

Ahlâk, Arapça'da *huluk* (خُلُق) kökünden türemiş çoğul bir sözcük olmakla birlikte Türkçe'de tekil anlamda kullanılmaktadır.[6] *Huluk* ise kök anlamı itibariyle "bir şeyi takdir etmek, seciye, tabiat, adet, karakter, din, mürûet ve huy" gibi mânâlara gelmektedir.[7] Bunun yanında (خلق) fiili Arapça'da damme ile *hu-*

[2] Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 23; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 276; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 104-105; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 58; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 249.

[3] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 275.

[4] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 174.

[5] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 275; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 58; Gazâlî, *İhyâ*, III, 66.

[6] Batı dillerinde ahlâk karşılığında kullanılan *ethics* ve *moral* kelimeleri, Yunanca ve Latince'den alınarak türetilmiştir. *Ethics*, Yunanca *ethos* kelimesinden, moral ise Latince *moralis* kelimesinden türetilmiştir. Her iki kelime de, bir sosyal grubu diğerlerinden ayırt eden örf, adet, töre, alışkanlık ve karakter anlamlarına gelmekle birlikte moral kavramı somut ahlâkî olayların tahlîli için, ethics ise iyi, kötü, yükümlülük vb. kavramların incelenmesi için kullanılır. Bkz. Recep Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", *İslâm Ahlâkı ve Sevgi*, TDV, Ankara, 2007, s. 37.

[7] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 438; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, II, 213; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 1245, 1247; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 89; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 762; Zebîdî, *Tâcü'l-*

luk yahut *hulk* şeklinde okunduğunda iç görünüşe (bâtın), fetha ile *halk* şeklinde okunduğunda ise dış görünüşe (zâhir) delalet etmektedir.[8] Diğer bir deyişle insanın fizik yapısı için *halk*, mânevî yapısı için ise *huluk* kelimesi kullanılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, insanın dış görünüşünün göz/basar ile iç görünüşünün ise ancak basîret ile idrak edilebileceği belirtilmiştir.[9]

Mutasavvıflar ahlâk kavramına dair çok çeşitli tanımlar yapmışlardır. Gazâlî, bu tanımların, güzel ahlâkın kendisinden ziyade neticelerini içerdiğini belirterek ahlâkı yeniden tanımlamaktadır. Gazâlî'ye göre ahlâk, nefse yerleşmiş ve orada sabit hale gelmiş bir melekedir ki, artık herhangi bir düşünme aşamasına ihtiyaç duymaksızın fiiller kolaylıkla ortaya çıkar. Söz gelimi bir kimseye cömert denilebilmesi için, cömertlik vasfının kendisine yerleşmiş, tabiî bir hal haline gelmiş olması gerekir. Yoksa nadiren ârızî bir durum karşısında malından bir şeyler veren kimseye cömert denilemez. Eğer sadır olan fiiller aklın ve şeriatın güzel görüp övdüğü davranışlar ise buna güzel ahlâk (الخلق الحسن); kötü davranışlarsa buna da kötü ahlâk (الخلق السيء) adı verilir.[10] Mutasavvıfların eserlerinde ahlâk kavramı ile daha çok güzel ahlâkın kast olunduğu görülmektedir. Nitekim Herevî ahlâkı, "Hakkın vasıflarından kulun sahip oldukları" şeklinde tanımlamış, ayrıca ahlâk konusunda yapılan tanımların hepsinin iyilik yapma ve kötülüğü engelleme noktasına temerküz ettiğini belirtmiş, ilim, cömertlik ve sabrı ahlâkın üç derecesi olarak değerlendirmiştir.[11]

Mutasavvıflar, ahlâkın tanımını böylece yaptıktan sonra onu Kur'an'daki bazı âyetler ile istidlâl etme ihtiyacı duymuşlardır. Bu doğrultuda mutasavvıfların ahlâk kavramı ile ilgili olarak eserlerinde yer verdikleri en temel dayanakları Kalem sûresinin,

وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ.

"Sen elbette yüce bir huluk sahibisin." âyetidir.[12] Kuşeyrî'nin

arûs, XXV, 257; Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 1.

[8] Gazâlî, *İhyâ*, III, 71.

[9] İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980, s. 49; Gazâlî, *İhyâ*, III, 71; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXV, 257.

[10] Gazâlî, *İhyâ*, III, 71. Ayrıca bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* 89; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 762. Diğer bir tanım da şu şekildedir: "Ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan irâdeli davranışlar bütünüdür." Bkz. Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA*, II, 1.

[11] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 58.

[12] Kalem, 68/4. Bkz. Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, thk. Yusuf Zeydan, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1419/1999, s. 58; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 275;

şeyhi ve aynı zamanda kayınpederi olan Nîsâbûrlu sûfî Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015), Allahu Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e bazı hasletler/özellikler verdiğini, bunların içerisinde de en çok ahlâkını bu âyette ifade edildiği şekliyle övdüğünü belirttiği nakledilmektedir.[13] Aynı şekilde Serrâc da bu âyeti ahlâk kavramı ile ilgili olarak vermekte ve âyetin Hz. Peygamber'in "Allah (cc) beni te'dîb etti, edebimi ne güzel eyledi!"[14] hadisi ile aynı doğrultuda bir anlama sahip olduğunu ifade etmektedir.[15] Sülemî ise tasavvufa giriş mahiyetinde telif ettiği ve bazı ahlâkî terimleri de içeren *el-Mukaddime fi't-tasavvuf* isimli eserinde Allahu Teâlâ'nın bu âyette resûlünü (sas) güzel ahlâkı ile övmekte olduğu kanaatini dile getirmektedir.[16] Tasavvuf kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla sûfîlerin çoğunluğu bu âyetin, Hz. Peygamber'in ahlâkî yönünün güzelliğine işaret ettiği kanaatindedir.

Tefsirlere bakıldığında ise âyette geçen *huluk* kelimesinin anlamı ile ilgili olarak muhtelif yorumlara rastlanmaktadır. Bu yorumlardan, ilk dönem müfessirleri arasında en yaygın olanı, *huluk* kelimesinin "din" anlamına geldiği kanaatidir. Mesela Mukatil b. Süleyman *huluk* kelimesini "İslâm dini",[17] Ferrâ ise "din-i azîm" ifadesi ile karşılamıştır.[18] İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Zeyd (ö. 93/712), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirlerin *huluk* kelimesini "din" olarak tefsir etmiş oldukları da kaynaklarda yer alan rivayetler arasındadır.[19] Söz konusu âyet siyak-sibak açısından değerlendirildiğinde de bu kanaati destekleyecek birtakım ipuçlarına rastlamak mümkündür. Nitekim önceki âyetlerde Hz. Peygamber'e karşı yapılan ithamlardan biri olan "mecnûn" yani cinlerden ilham alan bir kimse olduğu yaftasına cevap verilmektedir: "Sen rabbinin nimeti sayesinde mecnûn değilsin. Bitmez tükenmez bir mükâfatı elbet hak etmektesin. Sen

Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 58; Gazâlî, *İhyâ*, III, 66.

[13] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 275.

[14] Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekri Hayyânî - Saffet Sakka, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985/1405, no. 18673; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 316. Hadisin metni şu şekildedir: (إن اللَّه عَزَّ وَجَلَّ أدبني فأحسن أدبي) Konuyla ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir: (مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ) "Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir." Tirmizî, Birr ve sıla, 33, no. 1952.

[15] Serrâc, *el-Luma'*, s. 18.

[16] Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 58.

[17] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 403.

[18] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 173.

[19] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 150; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 9; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 334; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz,* VIII, 366.

elbette yüce bir huluk üzeresin."[20] Âyette ifade edilen *huluk* kelimesinin, "din" yahut "İslâm" olarak anlaşılması gerektiği kanaatinde olanlar, Hz. Peygamber'e getirmiş olduğu dini tahkir etmek için cinlerden ilham aldığı yönündeki birtakım eleştirilere Kalem sûresindeki bu âyetlerle cevap verildiği, dolayısıyla *huluk* kelimesinin "cin kaynaklı ilham"a mukabil "ilâhî vahiy kaynaklı din" şeklinde anlaşılması gerektiği yorumunu yapmaktadırlar.[21]

Öte yandan İbn Atıyye (ö. 546/1151) ve Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler de aynı şekilde *huluk* kelimesinin mecnûn yakıştırmasının zıddı bir anlam içermesi gerektiğini vurgulamakla birlikte diğer müfessirlerden farklı olarak onun "seciyye" ve "karakter" gibi mânâları ifade eden "ahlâk" ile karşılanmasının daha münasip olacağı kanaatini paylaşmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'den gelen "Ben güzel ahlâkı tamamlamak (uygulamak) için gönderildim." hadisi[22] başta olmak üzere bu minval üzere nakledilmiş olan çeşitli rivayetleri bu kanaatlerini desteklemek için aktarmışlardır. Buna ilaveten Hz. Peygamber'in ahlâk-ı hamîdesinden hareketle mecnûn ithamının asla gerçeklerle bağdaşamayacağı yönünde geniş açıklamalar yapmışlardır.[23] Burada şunu da ilave etmemiz gerekir ki *huluk* kelimesine ahlâk anlamı verilmesinde Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in ahlâkı sorulduğunda "Onun ahlâkı Kur'an idi." ifadesiyle cevaplandırdığı rivayetin de delil olarak öne sürüldüğü görülmektedir.[24] Bu rivayetin söz konusu âyet ile ilişkili olup olmadığı ise tartışmalıdır.[25]

Huluk kelimesine *ahlâk* anlamı verenlerin arasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî ve Semerkandî gibi özellikle işârî tevilleriyle öne çıkan mutasavvıfların yer almakta olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu müfessirlerin Hz. Peygamber'in

[20] Kalem, 68/2-4.
[21] Suat Koca konu ile ilgili makalesinde huluk sözcüğünün Hz. Peygamber'in ahlâki karakteriyle ilgili olmadığını, bilakis huluk kelimesinin onun büyük ve kadim bir dinî gelenek üzerinde bulunduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bkz. Suat Koca, "Aydınlıkta Saklanan Bir Âyet: Ve-inneke le-alā ḫuluḳin aẓīm (68/el-Ḳalem: 4) Âyeti Çerçevesinde Kur'ân'da Ḫuluḳ Kavramını Yeniden Düşünmek", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2, 2014, ss. 27-58.
[22] Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullah el-Mervezî, *el-Müsned*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad, 1419/1998, II, 381, no. 8939.
[23] Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz,* VIII, 366; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 80.
[24] Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn ve kasruhâ, 139, no. 1739; Ebû Davud, Tatavvu', 26, no. 1342; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 54, no. 24773. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 150; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 334; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 174; Sülemî, *Tefsîr*, II, 343-345; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 152; Semerkandî, *Tefsîr*, III, 392; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VIII, 452; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 191.
[25] Rivayetlerin âyetle ilişkilendirilemeyeceğine dair bkz. Koca, "Aydınlıkta Saklanan Bir Âyet", s. 38-43.

ahlâkî yönüne ve güzel ahlâkın önemine işaret ederek bu âyeti yorumladıkları görülmektedir.[26]

Huluk kelimesine verilen bu ahlâk anlamının yanında Hz. Ali,[27] Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),[28] Atıyye el-Avfî (ö. 111/730),[29] Tüsterî[30] ve Mâturîdî[31] gibi müfessirlerce "Kur'an'ın edebi" anlamı verildiği de görülmektedir. Mesela Taberî, bu âyeti açıklarken "'Ey Muhammed sen yüce bir edebe sahipsin.' İşte bu, Allah'ın, Resûlü'nü te'dîb ettiği Kur'an'ın edebidir. Kur'an'ın edebi ise İslâm ve onun esaslarıdır." yorumunu yapmıştır.[32] Taberî'nin açıklamalarından buradaki edep kelimesi ile dar anlamdaki edep kavramı değil, Kur'an'da yer alan emir ve esasların tamamının kastedilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla verilen bu anlamın da "din" mânâsına yakın olduğu görülmektedir.

Bu yorumların dışında bir de "din" ve "ahlâk" anlamlarına dair öne sürülen iki kanaati telif edecek bir tevile de rastlanmaktadır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, *huluk* kavramına "din" anlamı veren yorumları aktardıktan sonra esas itibariyle dinin tamamının ahlâktan ibaret olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Kayyim bu kanaatini, Kettânî'nin "Tasavvuf ahlâktır. Kimin ahlâkî meziyetleri artarsa, sûfîliği de ziyâdeleşmiş olur." sözünde olduğu gibi "Din tamamıyla ahlâktır. Kimin ahlâkî meziyetleri artarsa, dini de ziyâdeleşmiş olur." diyerek açıklamıştır.[33] Fakat bu ifadelerin ahlâkın İslâm dini ve tasavvuftaki önemine işaret etmekten ibaret olduğu söylenebilir. Yoksa dinin ahlâk ile birebir aynı mânâya gelmeyecek iki ayrı kavram olduğu açıktır.

Buraya kadar yaptığımız nakiller neticesinde tasavvuftaki ahlâk kavramının yalnızca birtakım işârî teviller neticesinde Kur'an'la ilişkilendirilmiş bir kavram olmadığı, bunun yanında âyette ifade edilen *huluk* kelimesinin ahlâk anlamına gelebileceği kanaatinin müfessirlerce de kabul gören bir yorum olduğu anlaşıl-

[26] Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 174; Sülemî, *Tefsîr*, II, 343-345; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* VI, 152; Semerkandî, *Tefsîr*, III, 392.
[27] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz,* VIII, 366.
[28] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 9.
[29] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 150; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 334.
[30] Tüsterî'nin huluk kelimesine verdiği edep anlamının yanında bir de ahlâk anlamı verdiği görülmektedir. Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 174.
[31] Mâturîdî, *Tefsîr*, V, 208.
[32] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 150.
[33] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 248; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 568.

maktadır. Her ne kadar ilk dönem müfessirlerince âyetteki *huluk* kelimesine verilen "din" yahut "İslâm'ın esasları" gibi yorumların daha muteber olduğu izlenimi ağır bassa da söz konusu âyetin ahlâk kavramı ile hiçbir suretle ilişkilendirilemeyeceğini söylemek çok insaflı gözükmemektedir. Âyetin metninde, açıkça "din" lafzı yahut Hz. Peygamber'in davasının haklılığına dair başka bir ifadenin yer almamış olması da burada farklı bir anlamın olabileceği düşüncesini doğurmaktadır. Dahası bir önceki âyette Hz. Peygamber'in bir mükâfatı hak ettiğinin vurgulanmasından yola çıkarak bu âyette de Allah Resûlü'nün şahsına yönelik bir övgünün gelmesinden doğal bir şey olmayacağını söylemekte bir mahzur bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu âyetin hem kelime kökü hem de mânâsı itibariyle ahlâk kavramına kaynaklık edebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Mutasavvıfların ahlâk kavramı ile ilgili naklettiği âyetlerden diğeri de kelime kökü itibariyle ahlâk kelimesini muhtevi olmamakla birlikte yaygın bir şekilde bu kavram ile ilişkilendirilip kaynak gösterilen,

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ.

"Elbiseni temizle." âyetidir.[34] Bu âyet, Hz. Peygamber'e vahyolunan tebliğ emri ile birlikte nâzil olmuş bazı emirleri içeren Müddesir sûresinin ilk beş âyetinden birisidir.[35] Burada, âyetin zâhir anlamı itibariyle, Hz. Peygamber'in elbisesini temizlemesi emredilmektedir. Mutasavvıfların âyetin zâhir anlamını kabul etmekle birlikte kendilerine has işârî tevil metotlarıyla bu âyeti ahlâkı güzelleştirme anlamında yorumladıkları ve eserlerinde sık sık bu anlamıyla atıfta bulundukları bilinmektedir. Bu düşüncelerini de Hasan-ı Basrî'nin söz konusu âyeti "huyunu güzelleştir", Mücâhid'in ise "amelini ıslah et" şeklindeki açıklamaları ile destekledikleri görülmektedir.[36]

Tefsirlere bakıldığında ise müfessirlerin bir kısmının bu âyeti yalnızca zâhir anlamı ile "elbisedeki maddî kirlerden arınmak" anlamıyla açıkladıkları görülmektedir. Mesela İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu kanaatte olduğu

[34] Müddesir 74/4. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 277. Herevî aynı âyeti verâ kavramı için bir delil olarak öne sürmektedir. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 31.
[35] Bkz. Buhârî, Tefsîr, 74, no. 4922-4962.
[36] Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 281; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 277.

ve âyetin maddî anlamda elbiseyi necasetten temizlemeye işaret ettiği görüşünü paylaştıkları nakledilmektedir.[37] Öte yandan âyeti günahlardan diğer bir deyişle mânevî pisliklerden arınmak şeklinde yorumlayan müfessirler de bulunmaktadır.[38] Nitekim İbn Abbas'ın, "elbiseyi temizleme" tabirinin Arap dilinde "günahlardan arınma" anlamında kullanılan bir kalıp olduğunu ifade ettiği belirtilmektedir.[39] Katâde ve Mücâhid ise "nefsini günahlardan temizle" anlamı vererek buradaki elbiseden kastın nefis olduğunu belirtmişlerdir.[40] Mukatil b. Süleyman âyetin "tevbe ile günahlardan arınmak" anlamına geldiğini, nitekim Arapların günah işleyen kimseye "elbisesini kirletti" dediklerini belirtmektedir.[41] Taberî ise maddî anlamdaki kirlerden arınmanın en açık mânâ, "bedenini günahlardan temizle" anlamının ise çoğunluğun kanaati olduğunu belirtmektedir.[42]

Âyete verilen diğer bir mânâ ise amelleri ıslah etmeye dairdir.[43] Zira Ferrâ, âyete "amellerin ıslah edilmesi" şeklinde yorum getirerek bu kanaati paylaşmıştır.[44] Diğer yandan Kurtubî bu âyetin sekiz farklı şekilde anlaşıldığını belirtmiştir. Onun ifadelerine göre âyetteki elbiseden kast olunan amel, kalb, nefis, beden, aile, ahlâk, din ve son olarak da zâhir anlamı ile elbisedir.[45] İşârî teviller içeren tefsirlere bakıldığında da aynı durum söz konusudur. Zâhiri anlamının yanında mânevî kirlerden arınmaya dair yapılan yorumlara geniş çapta yer verilmiştir.[46] Bu âyetteki temizliği mânevî temizlik olarak algılayan mutasavvıflardan Kuşeyrî, tefsirinde kalbi her türlü kötü vasıftan arındırma şeklinde yorumla-

[37] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 409; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VIII, 452; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 191.
[38] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 490; Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 405; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 191, 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 321. Mustafa Öztürk mânevî temizlik yorumuna katılmamakta ve "Elbiseni temizle; kılık-kıyafetine çeki düzen ver." şeklinde yaptığı çevirisinden sonra şu açıklamalara yer vermektedir: "Bu âyetlerde anlatılan husus, kesintili olarak yaşanan ilk vahiy tecrübelerinin etkisiyle zihnen, dolayısıyla bedenen dağılmış haldeki Hz. Peygamber'i toparlamaktır. Nitekim beşinci âyette geçen ve genellikle şirk ve putlara atfen "pislik" diye çevrilen "rücz" kelimesi de aslında "ıstırap/endişe" mânâsındadır ve bu mânâ da yine Hz. Peygamber'in zihnen ve bedenen kendisini toparlamasına işaret etmektedir." Bkz. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 652.
[39] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 406.
[40] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 407; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 191, 192.
[41] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 490. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 409.
[42] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 410.
[43] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 408.
[44] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 200.
[45] Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 320.
[46] Bkz. *Tüsterî*, *Tefsîr*, s. 181; Sülemî, *Tefsîr*, II, 358; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* VI, 180.

mış, âyetin tefsirini “nefsi hatalardan, kalbi muhalefetten, sırrı da iltifattan temizleme” olarak yapmıştır. Ayrıca âyete, kişinin ailesini vaaz yoluyla temizlemesi anlamı verildiğini de belirtmiştir.[47] Yahyâ b. Muâz ise bu âyet ile ilgili olarak “Hataların hastalığından ve dünya ile meşgul olmaktan kalbini temizle ki ibadetin tadına varasın. Nitekim bedeni sağlıklı olmayan kimse yediğinden zevk alamaz.” şeklinde yorumlamıştır. Bazı sûfîler ise “Dünyanın fuzûlî işlerinden gönlünü temizle.” sözleriyle tevil etmişlerdir.[48]

Âyet ile ilgili yorumlar incelendiğinde tıpkı mutasavvıfların yapmış olduğu gibi müfessirlerin büyük bir bölümünün de bu âyeti manevî kirlerden arınmak şeklinde yorumlayarak güzel ahlâk ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu âyeti ahlâk kavramı ile ilişkili olarak ele alma konusunda mutasavvıfların yalnız olmadığı açıktır. Özellikle İbn Abbas'ın bu kalıbın Arapça'da günahlardan arınma anlamında kullanılan bir tabir olduğunu vurgulaması, mutasavvıfların bu ayeti ahlâkla ilişkilendirmeleri için önemli bir argüman olmuştur. Dolayısıyla kelime kökü ile de ahlâkı içerdiği belirtilen ilk âyet ile birlikte mânâ itibariyle ahlâka işâret olunduğu kabul olunan bu ikinci âyetin de tasavvuftaki ahlâk kavramına kaynaklık ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[49]

1.1.2. Ebrâr, Sâbikûn ve Mukarrebûn

Ebrâr (الأبرار), *sâbikûn* (السابقون) ve *mukarrebûn* (المقربون) kavramları mutasavvıflarca müminlerin ve özelde tasavvuf ehlinin dereceleri ile ilgili olarak sıklıkla atıfta bulunulan kavramlardır. Öyle ki “Ebrârın hasenâtı mukarrebûnun seyyiâtıdır.” sözü mutasavvıflar arasında yaygın bir şekilde dile getirilen kelâm-ı kibâr haline gelmiştir.[50] İlk dönem sûfî müellifler arasından Serrâc'ın müstakil bir başlık altında ve özellikle âyetlerden yola çıkarak aralarındaki farklara değinmek suretiyle bu kavramlar üzerinde durduğu görülmektedir.[51] Ebû Tâlib el-Mekkî ise yakîn ma-

[47] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 180.
[48] Sülemî, *Tefsîr*, II, 358.
[49] Kuşeyrî'nin ahlâk kavramı ile ilgili naklettiği hadis ise (أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا) “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır.” rivayetidir. Ebû Dâvûd, Sünnet, 15, no. 4682.
[50] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 163.
[51] Serrâc, *el-Luma'*, s. 76, 77.

kamlarından bahsederken ebrâr ve mukarrebûn kavramlarına değinmekle yetinmiştir.[52] Ele aldığımız diğer tasavvuf klasiklerinde ise bu üç kavrama atıfta bulunulmasına rağmen detaylı bir bilgi yer almamaktadır.

Ebrâr, *birr* (بر) kökünden türemiş bir kelimedir. *Birr* ise sözlükte “itaatkâr, sadakatli, vefâkâr, iyiliksever” anlamlarına gelmektedir.[53] Râgıb el-İsfahânî, *berr* kelimesinin “denizin zıddı” yani “kara” anlamına geldiğini, ihtiva ettiği “genişlik/bolluk” anlamından dolayı “hayır işlerinde bolluk” yahut “kulun Allah'a itaatindeki bolluk” anlamında *birr* kelimesinin türetilmiş olabileceğini belirtir.[54] Tasavvufta ise ebrârdan sâlih ve iyi müminler kastedilmekte, ahyâr (hayırlılar) ve ebdâl (özel bir evliya zümresi) kavramları ile aynı anlamda kullanıldığı da ifade edilmektedir.[55] Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “Ebrâr, babalarına ve çocuklarına iyi davrandıkları için bu şekilde isimlendirilmiştir.” sözüyle ebrârın iyi davranışla olan yakın ilişkisine dikkat çekmektedir.[56]

Sâbikûn ise sözlükte “yürürken birinin önüne geçmek” ve “geride bırakmak” gibi anlamlara gelen[57] (سبق) kökünden türemiş (سابق) kelimesinin çoğulu olup “önde olanlar” anlamına gelmektedir.[58] Râgıb el-İsfahânî, sâbikûnu, “sâlih ameller ile Allah'ın sevabı ve cenneti hususunda öne geçenler” şeklinde tanımlamaktadır.[59] Sâbikûndan kastın ne olduğuna dair tasavvuf klasiklerinde detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Ele alacağımız üçüncü kavram olan *mukarrebûn* ise sözlükte “yakın olma, yakınlaşma ve yakınlık” anlamlarına gelen[60] (قرب) kökünden türemiş olup “yakın olanlar” mânâsına karşılık gelmektedir.[61] *Mukarrebûn* kelimesi, tasavvufta da Allah'a yakın

[52] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 235.
[53] Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 129; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüga*, I, 177. Birr ve ber kavramları için bkz. Ali Toksarı, “Birr”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 204; Suat Yıldırım, “Ber”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 468; Metin Yurdagür, “Ber”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 468-469.
[54] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 40.
[55] Tehânevî, *Keşşâf*, I, 89.
[56] Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 81. Aynı ifade Ahmed b. Ebi'l-Havârî'den gelen bir nakille İbn Ömer'e isnad edilmektedir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 32.
[57] Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 214; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 222.
[58] Sâbikûn kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, “Sâbikûn”, *DİA*, İstanbul, 2008 XXXV, 344.
[59] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 222.
[60] Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 370-371; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 398; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, s. 723.
[61] Mukarrebûn kavramı için ayrıca bkz. Alper, “Mukarrebîn”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 128.

olan kimseleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ayrıca tasavvufta kalplerini kötü huylardan ve süflî arzulardan arındırmış ilahi inâyetle ibadet etmeye muvaffak olan ama sürekli murakabe hal ve makamına henüz ulaşamamış olan kimselere *ashâb-ı yemîn* adı verildiği, bu mertebeye ulaşanların ise *mukarrebûn* olarak anıldığı belirtilmektedir.[62] Öyle ki Fudayl b. İyâz, rızânın mukarrebûnun derecesi olduğunu ifade etmektedir.[63]

Bu üç kavram doğrudan Kur'an'da geçen ifadelerdendir. Söz gelimi sâbikûn kelimesi Kur'an'da dört âyette geçmektedir. Bunlardan Tevbe sûresinde sâbikûnun ensâr ve muhâcirlerden olduğu açıkça belirtilmiş iken diğer âyetlerde sâbikûnun kimliği konusunda açık bir ifade yer almamakta, fakat bunların hayır işlerine koşturanlar veya mukarrebûn sınıfından oldukları ifade edilmektedir.[64] Ebrâr kavramı Kur'an'da altı âyette geçmektedir. Bu âyetlerde genel olarak ebrârın kendileri ile olunması istenen ve teşvik edilen cennetlik, iyi ve sâlih kimseleri ifade ettiği anlaşılmaktadır.[65] Mukarrebûn ise sekiz âyette yer almaktadır.[66] Bunlardan bir tanesi açıkça meleklerin bir sıfatı olarak geçmekte,[67] diğer bir âyette Hz. İsa ile ilgili olarak,[68] iki âyette ise sihirbazların Firavun'a yakınlığı anlamında kullanılmıştır.[69]

Tasavvuf kaynaklarının büyük bir kısmında her üç kavrama da atıfta bulunulsa da bunları aralarındaki farklara da değinerek eserinde işleyen Serrâc olmuştur.[70] Serrâc bu kavramlar için öncelikle,

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ.

"İşte o sâbikûn, en önde olanlar, mukarrebûndurlar. Onlar nimetlerle dolu cennetlerde olacaklar." âyetini vermektedir.[71] Vâkıa sûresinde geçen bu âyete dayandırılan ilk kavram sâbikûn

[62] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 47.
[63] Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 97.
[64] Tevbe, 9/100; Müminûn, 23/61; Vâkıa, 56/10; Ankebût, 29/39. Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafi'ş-şerîf,* Dârü'l-hadîs, Kahire, ty., s. 341.
[65] Âl-i İmrân, 3/193, 198; İnfitâr, 82/13; İnsân, 76/5; Mutaffifîn, 83/18, 22. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 117.
[66] Nisâ, 4/172; Vâkıa, 56/11, 88; Mutaffifîn, 83/21, 28; Âl-i İmrân, 3/45; A'râf, 7/114; Şuarâ, 26/42. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 542.
[67] Nisâ, 4/172.
[68] Âl-i İmrân, 3/45.
[69] A'râf, 7/114; Şuarâ, 26/42.
[70] Serrâc, *el-Luma'*, s. 76-77.
[71] Vâkıa, 56/10-12. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 76.

kavramıdır. Önceki âyetler ile birlikte okunduğunda burada kıyâmet günü yeryüzü şiddetle sarsılıp dağlar paramparça olduğu zaman, insanların, amel defteri sağdan verilenler, amel defteri soldan verilenler ve sâbikûn olmak üzere üç gruba ayrılacağı belirtildiği anlaşılmaktadır.[72]

Bu son grubu teşkil eden sâbikûn ile ilgili olarak tefsirlerde ise muhtelif yorumlar yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ) ifadesinin birincisi için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali gibi peygamberlere yakınlık bakımından önde olanlar, ikincisi için ise tüm ümmetten Allah'a ve Resûlüllah'a iman bakımından ileride olanlar ve cennete ulaşma konusunda öncü olanların kastedildiğini belirtmektedir.[73] Taberî ise Allah'a ve Resûlü'ne iman bakımından önde olan muhâcirlerin kastedildiğini ifade etmektedir.[74] Mâturîdî iki ayrı şekilde anlaşılabileceğine işaret etmiştir. Bunlardan ilki, hayırda önde olanlar yahut hayırlı işlerde insanların önünde koşturanlar, ikincisi ise Allah'ın ve Resûlü'nün davetine icabette önde olanlardır.[75] Vâhidî, tevhid ve iman hususunda önde olanların ifade edildiğini söylemektedir.[76] Bunların dışında müfessirlerin "iki kıbleye yönelerek de namaz kılmış olanlar" ve "mescide ilk gidenler" gibi çeşitli yorumlar yapmış oldukları da bilinmektedir.[77]

Sâbikûn ile ilgili işârî yorumlara gelince, Tüsterî, öncü olma özelliğinin adeta vehbî olma mahiyetini öne çıkartarak "ahyâr" ve "velâyet" vasıflarının yaratma öncesinde takdir edilmiş olması gerekçesiyle bu kimselerin sâbikûn şeklinde anıldığını belirtir. Tüsterî sâbikûndan kastın yalnızca bu kimseler olmadığını, ayrıca sâbikûnun Allah'a iman söz konusu olduğunda nebileri ifade ettiğini, nitekim onların Allah'a inanmada herkesin önüne geçtiğini belirtir. Yine peygamberlere iman konusunda da sıddîklerin, şehîd sahabilerin ve diğer bazı kimselerin ön-

[72] Vâkıa, 56/1-12.
[73] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 216.
[74] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 287.
[75] Mâturîdî, *Tefsîr*, V, 22.
[76] Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 232.
[77] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 289-290. Sâbikûn ile ilgili olarak, "Gerek (iman ve itaatte) en önde olan muhacir ve ensâr'dan gerekse ihlâs ve samimiyetle onların izinden giden diğer müminlerden Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır." (Tevbe, 9/100) âyetinde ifade edildiği şekilde muhacir ve ensârdan İslâm'a ilk girenlerin kastedildiği yorumu da yapılmıştır. Bu ve diğer bazı yorumlar için bkz. Efendioğlu, "Sâbikûn", *DİA*, XXXV, 344.

cü olduklarını da ifade etmektedir.[78] Semerkandî, âyetteki ilk sâbikûn ifadesini "iman, cihad ve taatte önde olanlar" ikincisini ise "cennete girmede önde olanlar" şeklinde açıklamıştır.[79] Kuşeyrî ise sâbikûnun muhtelif kimseler olabileceğini söyleyerek tuttukları yola sadakatle bağlılık gösterenler, gayeleri uğrunda sadakatle duranlar, her türlü hayırda önde olanlar ve günahlardan tevbe hususunda önde olanlar gibi çeşitli kimselerin sâbikûn kapsamına girebileceğini belirtmiştir.[80]

Âyette geçen sâbikûn kavramı ile ilgili gerek mutasavvıflar gerekse müfessirler tarafından yapılmış olan bu yorumların her biri kelime anlamından hareketle sâbikûn/öncü olan müminlerin tespitine yönelik yapılmış akıl yürütmeler olup her birinin doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla sâbikûn kavramından hangi grubun kastedildiğini kesin olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan sûfîlerin âyette geçen bu kelimeyi bir terim olarak tasavvuftaki önemli bir dereceyi ifade etmek amacıyla kullanmakta oldukları bilinmektedir.

Serrâc, sâbikûn kavramının ardından mukarrebûna geçmektedir. Ona göre mukarrebûn derecesindekiler ebrâr ve sâbikûndan daha üst bir mertebededir. Oysa "İşte o sâbikûn, en önde olanlar, mukarrebûndurlar." âyetinde sâbikûnun aynı zamanda mukarrebûn olarak adlandırıldığı, aralarında üstünlük bakımından bir kıyaslama yapılmadığı görülmektedir. Fakat Serrâc'ın mukarrebûnu sâbikûndan üstün görmesi, onun sâbikûnu mukarrebûndan daha kapsamlı bir mânâda yorumlamış olmasından ileri gelmiş olmalıdır. Şu durumda onun, sâbikûndan bazılarının mukarrebûn derecesinde olduğunu düşünmüş olması muhtemeldir. Nitekim Serrâc mukarrebûnun diğerlerinden üstün olduğu kanaatini bazı âyetlerle delillendirme yoluna gitmiştir. Zira Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ.

"Ebrâra ait kitap (amellerin kaydı) İlliyyûn'dadır. İlliyyûn nedir bilir misin? O yazılmış bir kitaptır. O kitap mukarrebûnun gözetimindedir. Şüphesiz ebrâr, cennet nimetlerine nail olacaktır. Tahtlara kurulmuş vaziyette (cennetteki güzellikleri) seyre dalacaklardır."[81] Serrâc ebrârın cennette nasıl nimetlere mazhar olacaklarını da âyetin devamındaki bilgilerden yola çıkarak anlatmaktadır:

تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ. يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ.

"Onlara bakınca, nimetlere gark olmanın mutluluğunu yüzlerinden okursun. Onlara rahîk-i mahtûm (ağızları mühürlü kaplarla halis şaraplar) sunulacak."[82] Serrâc'a göre buradaki *rahîk-i mahtûm* yalnızca ebrâra has bir içecek olup cennetliklerin tamamına ihsân olunacak bir nimet değildir. Mukarrebûn ise *tesnîm* pınarlarından içecektir:

وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ.

"O şarabın karışımında tesnîm de vardır. Tesnîm mukarrebûnun içecekleri bir pınardır."[83] Serrâc'a göre tesnîm sadece mukarrebûnun içebileceği ve içerisine başka sıvıların karışmadığı bir pınardır. *Rahîk-i mahtûm* da bu pınardan bir miktar içerdiği için diğer cennet ehlinin içeceklerinden üstündür.[84]

Serrâc'ın bahsettiği bu bilgilerden sâbikûn, ebrâr ve mukarrebûn kavramlarının müminlerin üç derecesini ifade ettiği, bunlardan mukarrebûnun *tesnîm* şarabına sahip olarak en üst derecede, ebrârın ise *rahîk-i mahtûm* ile ortada yer aldığı, sonuncu olarak da sâbikûnun geldiği anlaşılmaktadır.

Tefsirlere bakıldığında sâbikûn kavramına dair yapılmış olan yorumlarda olduğu gibi ebrâr ve mukarrebûn kavramları üzerlerinde de ittifak edilen bir tanım yapılmadığı görülmektedir. Öte yandan müfessirlerin kendi bakış açılarıyla yaptıkları yorumlardan bu kavramlar ile ilgili genel bir intiba edinmek mümkündür. Zira Mukatil b. Süleyman Mutaffifîn sûresindeki bu âyette geçen ebrâr kelimesi için "dünyada Allah'a itaat edenler" anlamı verirken,[85] Taberî, ebrârın, günahlardan kaçınma ve farzları yerine getirme konusunda Allah'a itaat eden kimseler olduklarını belirtmektedir.[86] Öte yandan Mâturîdî, ebrârın iyilik fiilini çok fazla işlediği için bu ismi aldığını belirtmektedir.[87] Ebû Saîd el-Hudrî, ebrârın ba-

[78] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 160. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tefsîr*, II, 299.
[79] Semerkandî, *Tefsîr*, III, 314.
[80] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 49, VI, 73.

[81] Mutaffifîn, 83/18-23. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 76.
[82] Mutaffifîn, 83/24-25.
[83] Mutaffifîn, 83/27-28.
[84] Serrâc, *el-Luma'*, s. 76-77.
[85] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 614.
[86] Taberî, *Tefsîr*, XXIV, 206.
[87] Mâturîdî, *Tefsîr*, V, 409.

zı özelliklerinden bahsetmektedir. Ona göre ebrârın ilk özelliği masum yani çeşitli hata ve günahlardan, Allah'a itaatsizlik ve isyandan korunmuş olmasıdır. Ayrıca hiçbir mahlûka zarar vermemek, zayıflara merhamet etmek, her halinde Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu nimetlerin şuuruna varmak ve tüm işlerinde kendi noksanlıklarını görmek ebrârın özellikleri arasındadır.[88] Bu tanımlamalar ebrârın müfessirlerce Allah'a itaat eden iyi kimseler olarak anlaşıldığını göstermektedir. Mutasavvıfların âyet ile ilgili yorumlarına bakıldığında da benzer bir yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Mesela Semerkandî, ebrârın sâlih müminler olduğunu belirtmektedir.[89] Kuşeyrî'ye göre ebrâr, bugün Allah'ın koruması altında bulunmaktadır. Âhirette ise çeşitli nimet ve ikramlar içerisinde yüzeceklerdir.[90]

Aynı durum mukarrebûn kavramı için de söz konusudur. Mukarrebûn kavramı da tefsirlerde genel olarak Allah'a yakınlığı gösteren bir ifade olarak yorumlanmakla birlikte konuyla ilgili bazı farklı yorumların da var olduğu hemen görülebilmektedir. Nitekim Mukatil b. Süleyman, mukarrebûnun Allah indinde bir mertebeyi simgelediğini belirtirken[91] bazı müfessirler mukarrebûnun yedi kat semada bulunan melekler olduğunu, diğer bazıları ise semâ ehlinin tamamının mukarrebûn kapsamında ele alınabileceğini belirtir.[92] Öte yandan Mâturîdî, mukarrebûnun iki anlama gelebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilki dünyada hayırda yarışarak Allah'a yakın olma vasfını hak etmeleri, ikincisi ise dünyadaki hayırda öncü olmalarından dolayı âhirette bir ikram olarak yakınlaştırılmalarıdır.[93]

İşârî tevillere bakıldığında ise örneğin Tüsterî'ye göre mukarrebûn, kurb makamında olan kimseler olup bu kimseler ünsiyetin vermiş olduğu rahatlık içerisindedirler. Ayrıca dünyada da öncüdürler.[94] Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) ise mukarrebûnun Allah'a yakınlaştırılmalarının sebebini onların bundan başka gayelerinin olmamasına bağlamaktadır.[95] Diğer

[88] Sülemî, *Tefsîr*, II, 381.
[89] Semerkandî, *Tefsîr*, III, 358.
[90] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 49, VI, 219.
[91] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 216.
[92] Taberî, *Tefsîr*, XXIV, 212.
[93] Mâturîdî, *Tefsîr*, V, 22.
[94] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 160.
[95] Sülemî, *Tefsîr*, II, 300.

taraftan Kuşeyrî mukarrebûnun *aynü'l-cem'*[96] makamında olduğunu belirtir. Onlar bu makamı Allah'ın lütfu ile elde etmişlerdir. Yoksa çalışıp elde edilecek bir makam değildir.[97]

Sonuç olarak sûfîlerin Kur'an'da yer alan sâbikûn, ebrâr ve mukarrebûn kavramlarını zâhir anlamlarından yola çıkarak tasavvufun öğretileri doğrultusunda yorumlamış oldukları görülmektedir. Esasen Kur'an'da geçen haliyle de bu kavramlar ile kimlerin kastedildiği konusunda kelime anlamının ötesinde müfessirlerin de görüş birliğine varamamış olmaları, mutasavvıfların bu kavramları kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamalarına imkân sağlamaktadır. Fakat tasavvuf klasiklerinde bu kavramların tanımlarının açık bir şekilde yapılmamış olması, ne oranda zâhir anlamına bağlı kaldıklarının tespitini güçleştirmektedir. Tasavvuftaki kullanım alanı itibariyle ise sûfîlerin bu kavramları daha çok tasavvuftaki dereceleri ifade ederken kullanmış oldukları anlaşılmaktadır. Netice itibariyle tevilde bazı farklılıklar olabilmekle birlikte öz itibariyle her üç kavramın da Kur'an kaynaklı kavramlar olduklarını söylemek mümkündür.

1.1.3. Huşû

Huşû (الخشوع) ve *tevazu* (التواضع) tasavvufta yakın anlam ifade etmelerinden dolayı zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmiş olan iki kavramdır. Bundan dolayı bu iki kavramı Kuşeyrî aynı başlık altında ele almayı tercih etmiştir.[98] Kelâbâzî tevazu kavramına müstakil bir başlık ayırırken huşû kavramına satır aralarında yer vermekle yetinmiştir. Herevî ise her iki kavramı da ayrı makamlar olarak ele almıştır.[99]

Huşû, sözlükte "sesiz ve sakin durmak, hor, hakir ve zelil olmak, tevazu göstermek ve düşüklük" gibi anlamlara gelmektedir.[100] Râgıb el-İsfahânî, *huşû* kelimesinin daha çok organlar-

[96] Tam cem'hali anlamına gelmektedir. Bu halde bulunan sûfî her şeyi fâni, yalnızca Allah'ı bâkî olarak görür. Bütün varlıkları ya Allah veya Allah'tan gören sûfî, bu hal için de tam olarak fâni (*aynu'l-fenâ*) olduğundan her işi Allah'a nispet eder ve "Allah'tan başka fâil yoktur." der. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 58.)
[97] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 74.
[98] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 181.
[99] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 114; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 60.
[100] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 148; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 5; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 1165; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 541. Ayrıca huşu ile ilgili bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Dini Tecrübe Olarak Kur'ân'da Huşû", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, 2005, ss. 177-190.

la alakalı kullanıldığını ifade ederek kalpteki alçakgönüllülüğün organlara *huşû* şeklinde yansıdığını belirtmektedir.[101] Buna karşın bazı dil bilimciler kalp için *huşû*, beden yahut görme ve işitme ile ilgili davranışlar için ise *hudû* kelimesinin tercih edildiğini söylemektedir.[102] Tasavvufta ise *huşû*, kulun yaratanı karşısında kendisini hakir ve değersiz görerek Hakk'a hürmet ile boyun eğmesi, onun emirlerine tam anlamıyla teslim olup itaat etmesini ifade eden bir kavramdır.[103] Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), huşûnun, kalp için gerekli olan daimi korku hali olduğunu söylemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre ise huşû, kalbin Allah'a karşı zillet (horluk, değersizlik) içerisinde olmasıdır.[104] Herevî'ye göre huşû, kuvvetli, baskın, hücum gücüne sahip, yüce bir varlık karşısında nefsin ve tabiatın sinmesi ve yatışması anlamına gelmektedir.[105] Ayrıca huşûnun alâmetinin, kızıldığında, kendisine muhalefet edildiğinde yahut reddedildiğinde kişinin bunu anlayışla karşılanması olduğu belirtilmektedir.[106] Tanımlardan huşû kavramının tasavvufta da kelime anlamına yakın bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Huşû kelimesi çeşitli şekillerde Kur'an'da 16 âyette geçmektedir.[107] İbnü'l-Cevzî huşû kavramının Kur'an'da "zelil olma",[108] "organların sükûnu",[109] "korku"[110] ve "tevazu"[111] olmak üzere dört ayrı anlamda kullanılmış olduğunu belirtir.[112] Kuşeyrî'nin huşû ile ilgili naklettiği âyet,

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ.

"Hiç şüphesiz müminler kurtuluşa ermişlerdir. Çünkü onlar salâtlarında (namaz yahut Allah'a olan iman ve itaatlerinde) huşû

[101] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 148; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, s. 430, 431.
[102] Bkz. Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 504; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 541; A. Galip Gezgin, "Kur'ân'da 'Huşû' Kelimesinin Semantik Analizi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 2000, ss. 83-85.
[103] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 181. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.175; Mehmet Şener, "Huşu", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 422, 423.
[104] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 182.
[105] Hadîd, 57/16. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 28.
[106] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 87.
[107] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 233. Huşû'nun Kur'an'da kullanımı ile ilgili bkz. Gezgin, "Kur'ân'da 'Huşû' Kelimesinin Semantik Analizi", s. 87-90.
[108] Tâhâ, 20/108; Meâric, 70/43.
[109] Müminûn, 23/2; Secde, 32/39.
[110] Enbiyâ, 21/90.
[111] Bakara, 2/45.
[112] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 276-277.

içindedirler." âyetidir.[113] Tefsirlerde bu âyetteki *hâşiûn* (خَاشِعُونَ) kelimesinin anlamı ile ilgili olarak "sükûn, vakar, korku, tevazu, itaat sahipleri"nin kastedildiği yorumları bulunmaktadır.[114] Verilen bu anlamlar mutasavvıfların huşûya yükledikleri mânâlar ile büyük oranda paralellik arz etmektedir.[115]

Herevî ise huşû kavramı ile ilgili olarak,

اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ.

"Müminlerin Allah'ı saygıyla anıp da onun katından gelen Kur'an âyetleri karşısında kalplerinin yumuşama zamanı gelmedi mi?!" âyetini eserine almıştır.[116] Tefsirlere bakıldığında buradaki (تَخْشَعَ) ifadesinin kalplerin yumuşayıp saygı ile boyun eğmesi anlamını içerdiği[117] dolayısıyla mutasavvıfların kastettikleri huşû kavramını karşıladığı anlaşılmaktadır. Buradan her iki âyetin de tasavvuftaki huşû kavramına kaynaklık ettiği açıkça görülmektedir. Huşû kavramı ile ilgili olarak mutasavvıfların işâret ettikleri diğer bazı âyetler de bulunmaktadır. Fakat bunların bir kısmı tevazu kavramı ile ilgili olarak ele alınmıştır. Bu âyetlere tevazu başlığı altında değinilecektir.

1.1.4. İhbât

İhbât (الإخبات) Herevî'nin, eserinin "Ebvâb" bölümünde makam olarak ele aldığı bir kavramdır.[118] Tuma'nîne kavramı ile yakın anlamlı bir terim olan ihbât, sözlükte "yerden daha alt seviyede olmak, huşû, tevazu göstermek, sakin ve mülâyim olmak" anlamlarına gelmektedir.[119] Herevî'ye göre ihbât, sâlikin geri-

[113] Müminûn, 23/1-2. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 181.
[114] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVII, 6, 8, 10; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 284; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 279.
[115] Huşû ile ilgili olarak Kuşeyrî şu rivayeti eserine almaktadır: Hz. Peygamber namazda sakalı ile oynayan birini görmüş ve şöyle söylemiştir: "*Kalbi huşu içinde bulunsaydı organları da huşulu olurdu.*" (İbn Ebû Şeybe, Said b. Müseyyeb'den maktu olarak rivayet etmektedir. Bkz. Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr,* haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, II, 86, no. 6787.) Bunun dışında huşû kelimesinin yer aldığı pekçok rivayet de bulunmaktadır. Örnek olarak şu rivayeti verebiliriz: "Namazlar ikişer ikişer kılınır. Her iki rekâtta teşehhüd (tahiyyât) okursun (وَتَخَشَّعُ) huşû içinde davranırsın, yakarırsın, boyun bükersin..." Tirmizî, Salât, 166, no.385; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 211, no.1799.
[116] Hadîd, 57/16. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 28.
[117] Örneğin bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 242; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 8.
[118] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 29.
[119] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 382; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 238; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 141. Ayrıca bkz. Câsir Ebû Safiyye, "Kur'ân'da İhbât: Semantik Bir Çalışma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hüseyin Akyüzoğlu, 4, 2001, s. 240.

ye dönme, şüphe ve tereddüt gibi olumsuz durumlardan kurtulup Allah'ın huzurunda tevazu ve sükûna ermiş bir şekilde bulunmasıdır.[120] Sâlik makamlar arasında yolculuk yaparak rabbine doğru seyreder. İhbât, bu seyir esnasında sâlikin, bir nevî gaflet belirtisi olan şüphe ve tereddütlerden kurtularak itmi'nâna ermesini ifade eder.[121] Nitekim Herevî, ihbâtın itmi'nân makamlarının ilklerinden olduğunu belirtmektedir. İtmi'nân makamları ise sekîne, yakîn ve sika gibi makamlardır.[122] Herevî'ye göre ihbât bu itmi'nan makamlarının ilk aşaması olup sakin olmak ve gönlün huzura kavuşmuş olması anlamında kullanılmaktadır.[123] Herevî'nin ihbât makamını, huşû makamından sonra ele alması da bu makamın huşûdan daha üst bir boyutu olduğunu da göstermektedir. Böyle bir makam olduğu düşünüldüğünde ihbâtın Allah'ın huzurunda tam bir teslimiyetle boyun eğmiş olan kulun her türlü olumsuz düşüncelerden sıyrılma halini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Herevî ihbât makamını şu âyet ile delillendirir:

وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ.

"İhbât ehlini (cennetle) müjdele!"[124] Siyak sibak ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde bu ifadenin öncesinde Allahu Teâlâ'nın müminlere kurban gibi hac şeâirine/sembollerine saygı ve ihtimam gösterilmesi emri zikredilmekte ve tevhide vurgu yapılmaktadır. Âyetin sonunda ise "İhbât ehlini (cennetle) müjdele!" ifadesi ile Allah'ın emir ve yasaklarına karşı yürekten boyun eğerek itaat edenlerin cennetle müjdeleneceği haber verilmektedir. Dolayısıyla buradaki ihbâtın, Allah'a itaat hususunda tam anlamıyla gönül huzuruyla, itmi'nân içerisinde teslim olmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Abbas ve Katâde buradaki (مخبتين) ifadesini "mütevâziler" kelimesi ile açıklamış, Mücâhid "Allah'a karşı itmi'nân içerisinde bulunanlar" anlamı vermiş ve Ahfeş "huşû sahipleri" mânâsına geldiğini belirtmiştir.[125] İbn Kayyim el-Cevziyye verilen tüm mânâların

[120] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 29; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 69.
[121] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 13; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 69.
[122] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 13.
[123] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 69. Ayrıca bkz. Ebû Safiyye, "Kur'ân'da İhbât: Semantik Bir Çalışma", s. 244.
[124] Hac, 22/34. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 29.
[125] Taberî, *Tefsîr*, XVI, 552; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXIII, 225; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 58; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 13.

"tevazu/boyun eğme" ve "itmi'nân/Allah'ın huzurunda sükûn bulma" ifadeleri ile özetlenebileceğini belirtmektedir.[126]

Menâzilü's-sâirîn şârihi Tilimsânî'nin ihbât makamını açıklarken bahsettiği diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"İman edip sâlih ameller yapan ve rablerine yürekten bağlılık gösteren/boyun eğen kimselere gelince, böyleleri cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır."[127] Bu âyette geçen (وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ) ifadesi de tıpkı önceki âyette olduğu gibi tefsirlerde muhtelif şekillerde yorumlanmıştır. Söz gelimi ihbât, İbn Abbas'a (ö. 68/687) göre "inâbe/dönüş", Mücâhid'e (ö. 103/721) göre "itaat üzere olmak" ve "mutmain olmak", Katâde'ye (ö. 117/735) göre "tevazu ve huşû",[128] Mukatil b. Süleyman'a göre "Allah'a karşı ihlâslı olmak"[129] ve Tüsterî'ye göre "kalplerin Allah'a karşı huşû içerisinde olması"[130] anlamlarına gelmektedir. Bunların arasından tevazu ve itmi'nân mânâlarının öne çıktığı görülmektedir.[131] Fahreddin er-Râzi, itmi'nân anlamı ile açıklandığında ihbâtın, Allah'a ibadet esnasında kalplerin tam bir sükûnet içerisinde olması, bu esnada da mâsivâya hiçbir surette iltifat edilmemesi anlamına geleceğini belirtir. Râzî, ihbâtın kalplerin sevap ve ikâb konusunda Allah'ın sadakatine tam bir güven ve sükûn içerisinde olması şeklinde açıklanabileceğini de ifade etmektedir. Huşû ile tefsir edildiğinde ise sâlih amellerin eksik ve kusurlu bir şekilde yerine getirilmesine karşı korku içerisinde olmayı ifade edeceğini belirtmektedir.[132]

Âyet ile ilgili yapılan yorumlardan da anlaşılmaktadır ki tasavvuftaki ihbât kavramı ile âyette geçen *muhbitîn* yahut *ahbetû* ifadesi Allah'ın huzurundaki itmi'nânı ve teslimiyeti ifade etmesi bakımından örtüşmektedir. Zira ihbât kavramı tasavvufta, Allah'ın huzurundaki huşû halinin bir sonucu olarak sâlikin seyri esnasında her türlü kuşku, duraksama ve kararsızlıklardan arınarak hedefe ulaşma gayesinde gönül huzuruna ermiş olma-

[126] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 13.
[127] Hûd, 11/23. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 69.
[128] Taberî, *Tefsîr*, XII, 374; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 21.
[129] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 278.
[130] Tüsterî, *Tefsîr*, I, 78; Taberî, *Tefsîr*, XII, 374.
[131] Vâhidî, *el-Vecîz*, I, 157; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XVII, 335; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 21.
[132] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XVII, 335.

sını ifade etmektedir. Âyette de benzer bir şekilde *muhbitîn* ifadesi ile Allah'ın emir ve yasakları karşısında tam anlamıyla teslimiyet gösterenlerin kast olunduğu görülmektedir. Dolayısıyla her iki ihbâtın da çıkış itibariyle Cenâb-ı Hakk'ın huzurundaki tevazu ve sükûnu ifade ettiği açıktır. Tasavvuftaki ihbât kavramının bu anlamı ile Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan mutasavvıfların ihbât kavramını özel olarak seyrü sülûk makamlarından biri olarak nitelendirmesinin ise söz konusu âyetlerin zâhirinden çıkartılamayacağı açıktır.

1.1.5. İhlâs

Tasavvufta üzerinde önemle durulan kavramlardan biri olan *ihlâs* (الإخلاص), tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde yer alan ve çoğunlukla makam olarak ele alınan bir kavramdır. Söz gelimi Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Herevî ihlâsı makamlar arasında değerlendiren sûfîlerdendir.[133] Serrâc ise ihlâs kavramını ihtilaflı meseleler arasında ele almıştır.[134]

Kelime kökü olarak "arınmak, kurtulmak, saflaşmak, temizlenmek, karışımdan ayrılarak saf hale gelmek ve ortaklıktan ari olmak" gibi anlamlara gelen (خلص) kökünden türemiş bir mastar olan *ihlâs*,[135] terim olarak ise "ibadet ve iyilikleri riyâdan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak" ve "kulun bütün davranışları ve sözlerinde sadece Allah'ın rızâsını gözetmesi" anlamına gelmektedir.[136] İhlâs kavramı ile ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî, "Hangi iş olursa olsun Allah'ın rızasının istenmesidir." tanımını yapmakta,[137] Kuşeyrî, "İhlâs, taat konusunda yalnızca Hak Teâla'yı kastetmektir. Bu da, insanların övgüsünü kazanmak için yapmacık ameller yapmak, halkın methini arzulamak, Allah'a takarrübün (yaklaşmanın) dışında herhangi bir gayeyle taatta bulunmakla değil, yalnızca Allah'a takarrubu murad et-

[133] Kelâbâzî ihlâsı, makamlar arasında zikretmiş, Ebû Tâlib el-Mekkî niyet ile birlikte ele almış, Kuşeyrî, sûfîlerin halleri ve makamları arasında, Herevî eserinin "Muâmelât" bölümündeki makamlar arasında, Gazâlî ise "Münciyyât" bölümünde ele almıştır. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 117; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 267; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 40; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 497.

[134] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 199. Serrâc burada herhangi bir âyetle istidlâlde bulunmamıştır.

[135] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 154; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 1227; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 520.

[136] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 14; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, s. 64; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 122; Süleyman Ateş, "İhlâs", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 535.

[137] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 117.

mekle olur. İhlâs, fiilleri halkın mülahazalarından arındırmaktır." sözleriyle ihlâsı tanımlarken[138] Herevî ise ihlâsın, ameli her türlü kusurdan/lekelerden arındırmak olduğunu ifade etmektedir.[139]

Gazâlî, başka şeylere karışması muhtemel olan bir şeyin hiçbir şeye karışmayarak saf halde kalmasına halâs dendiğini belirterek Nahl sûresindeki,

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ.

"(Koyun, keçi, deve, sığır gibi) hayvanlarda da ibret alacağınız şeyler var. Nitekim biz size bu hayvanların karınlarındaki besin artıklarıyla kan arasından süzülüp gelen ve içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiririz."[140] âyetinde geçen hâlis kelimesini örnek göstererek bu sözlerini destekler. Gazâlî'ye göre sütün hâlis olması, içerisine karışması muhtemel besin artığı, dışkı ve kan gibi maddelerden arınmış olmasıdır. Tıpkı sütün her türlü pislikten arınmışlığında olduğu gibi ihlâs da her türlü şirkten ari olmayı ifade etmektedir. İhlâsın zıddı ise işrâktır (şirk koşma). Muhlis olmayan da müşrik olarak adlandırılır. Diğer taraftan ihlâsın hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılması da mümkündür. Bir kimse sırf riyâ maksadıyla sadaka verse, o kimse muhlis bir riyakâr olur. Nitekim niyetine başka bir şey karışmamıştır. Fakat ihlâsın yaygın kullanımı Allah'a yakınlaşma ve onun rızâsını kastetme özelindedir.[141] Netice itibariyle ihlâs amellerin, şirkten arındırılarak tevhid inancına dayalı bir tarzda yerine getirilmesini ifade etmektedir.

İhlâs, Kur'an'da kök itibariyle pek çok âyette geçmektedir.[142] Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu konusunun ihtilaflı olmadığını düşündüğümüz ihlâs kavramı ile ilgili mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri tüm ayetleri burada ele almak yerine örnek olması açısından Kuşeyrî'nin eserine aldığı bir âyet-i kerimeyi zikretmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Allahu Teâla Zümer sûresinde şöyle buyurmaktadır:

[138] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242.

[139] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 40.

[140] Nahl, 16/66. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 500.

[141] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 500, 501.

[142] Örn. Yûnus, 10/22; Nebe, 78/5; Sâd, 38/46, 83; Sâffât, 37/40 v.dğr. Bkz. Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 172. Gazâlî'nin *İhyâ*'da ihlâs ile ilgili eserinde yer vermiş olduğu âyetlerden bazıları şunlardır: Beyyine, 98/5; Nisâ, 4/146; Kehf, 18/110; Sâd, 38/83. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 497.

أَلَا لِلّٰهِ الدِّينُ الْخَالِصُ.

"Hâlis din yalnız Allah'ındır."[143] Âyetteki dinin yalnız Allah'a has olması müfessirlerce tevhid anlamına yorulmuş, ibadet ve taatın yalnız Allah için olması, ona ortak koşulmaması, her türlü şirkten arındırılmış olması gibi açıklamalarda bulunulmuştur.[144] Yapılan bu izahların, ihlâsı "taat konusunda yalnızca Hak Teâla'yı kastetmek" olarak tanımlayan Kuşeyrî'nin vermiş olduğu anlam ile örtüştüğü görülmektedir.[145]

Burada hemen şunu da belirtmemiz gerekir ki ihlâs kavramı Kur'an'da, her türlü şirkten uzak bir şekilde kulluğun Allah için olması anlamında genel bir mânâda kullanılmaktadır. Mutasavvıfların ihlâs konusundaki genel eğilimi ise ihlâsın insanların övgüsünü kazanmak için yapılan yapmacık amellerden uzak durmak, halkın methini arzulamamak ve Allah'a yaklaşmanın dışında herhangi bir gayeyle taatta bulunmamakla gerçekleşeceği vurgusunu yapmak olmuştur. Diğer bir deyişle sûfîler ihlâstaki "riyâdan kaçınma ve uzaklaşma" anlamını öne çıkartmayı tercih etmişlerdir.[146] Fakat bunu yaparken mutasavvıfların genel anlamda şirkten uzak durmayı ifade eden ihlâs tanımını göz ardı ettikleri söylenemez. Nitekim ihlâsı tanımlarken ibadetlerde yalnızca Allah'ın kastedilmesi üzerinde önemle durmaları bunu göstermektedir. Burada mutasavvıfların riyâdan uzaklaşmayı önemle vurgulamış olmaları, riyanın bir mümin için içerisine düşme ihtimalinin yüksek ve tehlikeli bir durum olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in de bu konudaki uyarıları sûfîleri riyâ konusuna ağırlık vermeye sevk etmiş olmalıdır. Peygamber (sas) hadislerde riyâyı küçük şirk olarak tanımlamış, ashâbı için en fazla korktuğu şeyin bu küçük şirk olduğunu vurgulamış, kıyâmet gününde kullara amellerinin karşılığı verildiği zaman, onlara "Dünyada kendilerine riyakârlık yaptıklarınızın yanına gidin! Bakın acaba onların yanında bir mükâfat ya da hayır görebilir misiniz?" denileceğini bildirmiştir.[147] Ayrıca Allah'ın rızâsı dışında başkalarının razı olmasını arzulamak şirk kapsamında mütalaa edildiği için riyâyı gizli şirk olarak da nitelendirmiş,[148] riyânın azının bile şirk olduğunu vurgulayarak şirke karşı ümmetini uyarmıştır.[149] Bundan dolayı olmalı ki sûfîler ihlâs söz konusu olduğunda şirkin bu yönünden kaçınma hususuna ağırlık vermişlerdir. Fakat âyetin zâhir anlamını da göz ardı etmemişlerdir. Dolayısıyla ihlâs kavramının tasavvufta üzerinde durularak öne çıkartılan bu anlamı ile de Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

[143] Zümer, 39/3. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 100, 104; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 40; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 497.

[144] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 669; Taberî, *Tefsîr*, XX, 156; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 569.

[145] Kuşeyrî'nin ihlâs ile ilgili naklettiği hadisler ise şunlardır: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Üç konuda Müslümanın kalbi hıyanet içerisinde olmaz; Allah için yapılan amelde ihlâslı olur, devlet başkanına karşı samimi olur ve müslüman toplumu ile beraber olur." Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 225, no. 13383; Tirmizî, İlim, 7, no. 2658. Bkz. Kuşeyrî, er-Risâle, s. 242. İkinci rivayet ise şöyledir: Hz. Peygaber Cebrail'in naklettiğine göre Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "İhlâs benim sırlarımdan bir sıdır. Onu kullarımdan sevdiğim bir kulumun kalbine tevdî ederim (bırakırım)." Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242. Rivayet bilebildiğmiiz kadarıyla hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

[146] İhlâs kavramının tasavvufta ve Kur'an'daki anlam farklılığına dair bkz. Yunus Ekin, "İhlâs Kavramının Semantik Analizi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9, Ankara, 2002, ss. 148-160.

1.1.6. Îsâr

İslâm'daki gönül zenginliğini yahut cömertliği ifade eden kavramlardan biri olan *îsâr* (الإيثار) tasavvufta da üzerinde önemle durulan ıstılâhlardan biridir. Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında, Hücvîrî, îsâr kavramını tasavvufî fırkaları açıklarken Nuriyye fırkası ile ilişkili olarak[150] Herevî ise ahlâk ile ilgili bir makam olarak ele almıştır.[151] Gazâlî de îsâr kavramı üzerinde önemle duran mutasavvıflar arasındadır.[152]

Îsâr sözlükte, "tafdîl/üstün görme" ve "takdîm/önceleme" anlamlarına gelmektedir.[153] Îsâr, terim olarak kişinin kendisi muhtaç olduğu halde başkalarını kendisine tercih etmesidir.[154] Diğer bir deyişle îsâr sahibi olan kimse imkânlarının tamamını başkalarının yararına kullanan kimsedir.[155] Hücvîrî'ye göre îsâr iki çeşittir: İlki, yoldaşın hakkını îsâr olup zorluğa ve sıkıntıya katlanmaktır. İkincisi ise muhabbette îsâr olup, zevk ve sefâyı paylaş-

[147] Beyhakî, *Şuabü'l-îmân, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003,* V, 333, no. 6831.

[148] İbn Mâce, Zühd, 21, no. 4204

[149] İbn Mâce, Fiten, 16, no. 3989; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 125, no. 17270.

[150] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253, 378. Sehâ konusunda sûfîler Hz. İbrâhim'i örnek alır. Nitekim Hz. İbrâhim oğlunu kurban edecek kadar cömerttir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 102.

[151] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 57.

[152] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 314.

[153] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I, 62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 26; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 59.

[154] Gazâlî, *İhyâ*, III, 331; Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 256; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.37; Mustafa Çağrıcı, "Îsâr", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 490.

[155] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 281. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrıcı, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 72.

mayı ifade etmektedir.[156] Îsâr kavramı tasavvuf kaynaklarında ensâr ile ilgili şu âyet ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır:

وَيُؤْثِرُونَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ.

"Muhtaç durumda olsalar bile onları (muhâcirleri) kendilerine tercih ederler."[157] Hücvîrî, Herevî ve Gazâlî bu âyeti (يُؤْثِرُونَ) lafzına istinaden îsâr kavramı ile ilgili olarak delil getirmektedir.[158] Tefsir kaynaklarına bakıldığında bu âyetin[159] ensârın hicret sonrası tüm mal varlıklarını bırakıp Medine'ye gelmiş olan muhacirlere karşı yapmış oldukları fedakârlığı konu edindiği görülmektedir. Âyetten hareketle kişinin muhtaç durumda olsa bile mümin kardeşini kendisine tercih etmesi dînî literatürle îsâr kavramı ile ifade edilmiştir. Müfessirlerin âyetten anladıkları bu zâhir anlam ile sûfîlerin yükledikleri anlam örtüşmektedir.[160] Îsâr kavramının kök itibariyle Kur'an'da yer alması[161] ve ilk dönemlerden itibaren de terim anlamıyla kullanılıyor olması Kur'an kaynaklı kavramlar arasında sayılmasını mümkün kılmaktadır.

1.1.7. Rızâ

Rızâ (الرضا) kavramı zühd hayatının temelini oluşturan kavramlar arasında önemli bir yere sahiptir. Bundan dolayı tasavvuf kaynaklarında yaygın bir şekilde yer almaktadır. Fakat rızâ kavramının makam yahut hal olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Kulun çalışarak kazandığı ve tevekkülün nihai boyutu olduğu gerekçesiyle Horasanlı sûfîler rızânın bir makam olduğu kanaatindedirler. Buna mukabil rızânın çalışarak elde edilemeyeceği, diğer hallerde olduğu gibi bunun da ancak Allah'ın kulunun gönlüne ihsân edebileceği düşüncesinde olan Iraklı sûfîler ise rızânın hâl olduğunu belirtmektedirler.[162] Öte

[156] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 254.
[157] Haşr, 59/9. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 57; Gazâlî, *İhyâ*, III, 331.
[158] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 57; Gazâlî, *İhyâ*, III, 331.
[159] "Muhacir müminlerden önce Medine'yi yurt edinip imanı kalplerine nakşetmiş kimseler (ensâr), yanlarına hicret eden müminleri severler. Onlara verilen ganimetler sebebiyle içlerinde kıskançlık duymazlar. Hatta muhtaç durumda bile olsalar muhacirleri kendilerine tercih ederler. (Bilin ki) nefsini tamahkârlık ve cimrilik duygusundan arındıranlar, kurtuluşa erip umduklarına kavuşacak kimselerdir." Haşr, 59/9.
[160] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, 23/284; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 279; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr*, XXIX, 508; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 360.
[161] Îsâr kelimesinin yer aldığı diğer âyetler için bkz. Durak Pusmaz, "Kur'ân'da Îsâr Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2011, s. 83-85.
[162] Hücvîrî bunun tam tersini ifade etmektedir. Ona göre Muhâsibî rızâyı hallerden saymış,

yandan Hâris b. Esed el-Muhâsibî rızâyı, "İlâhî hükümlerin cereyan tarzı karşısında kalbin huzur ve sükûn içinde olmasıdır." şeklinde tanımlamakta, Hücvîrî ise rızâ mezhebinin kurucusu olduğunu söylediği Muhâsibî'nin bu sözü ile kalbin sükûn ve huzur içinde bulunmasının kulun kendi gayreti neticesinde olmayıp bunun tamamıyla Allah'ın ikramı olduğunu, dolayısıyla rızânın haller içerisinde mütalaa edilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu belirtmektedir.[163] Kuşeyrî ise her iki görüşü de telfik ederek rızânın başlangıç itibariyle kulun çalışması neticesinde elde edileceğini, daha sonra ise bunun çalışma ile kazanılacak bir makam değil Allah vergisi olan bir hale dönüşebileceğini ifade eder.[164] Burada şunu hemen belirtmemiz gerekir ki Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin hallere bakışı Cüneyd-i Bağdâdî gibi diğer bir kısım sûfîlerden farklıdır. Nitekim o hallerin gelip geçen bir haslet olmasının ötesinde kalıcılığının da mümkün olduğu kanaatindedir.[165] Bu bakımdan onun rızâyı bir hal olarak görmesi rızâ halinin devamlılığına engel teşkil etmemektedir.

Tasavvuf klasiklerine baktığımızda ise sûfî müelliflerden Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin rızâyı makam olarak ele aldıkları görülmektedir.[166] Kuşeyrî, rızâyı sûfîlerin haller ve makamlarına dair ayırdığı bölümde,[167] Hücvîrî ise Muhâsibiyye fırkasında öne çıkan bir kavram olarak ele almaktadır.[168] Herevî rızâ kavramına "Ahlâk" kısmındaki makamlar arasında yer verirken[169] Gazâlî ise rızâyı muhabbetin meyvelerinden biri olarak görmekte ve onu mukarrebûnun en üst makamları arasında saymaktadır.[170]

Rızâ, sözlükte "hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, itiraz etmemek" anlamlarına gelmektedir.[171] Tasavvufta ise rızâ iki yönlü olarak ele alınmakta olup hem Allah hem de kul için söz konusu olduğu bilinmektedir. Kulun Allah'tan razı olma-

ona tabi olan Horosanlılarca da bu görüş benimsenmiştir. Iraklılar ise rızâyı makamlar arasında kabul etmektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 239.
[163] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 243.
[164] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 228; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 239.
[165] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 245.
[166] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 50; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 63.
[167] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 227.
[168] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 240.
[169] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 51.
[170] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 452.
[171] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XVII, 1663; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 865; Süleyman Uludağ, "Rızâ", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 56.

sı, Allah'ın takdirine hoşnutsuzluk göstermemesi ile tezâhür eder. Allah'ın kulundan razı olması ise kulun, Allah'ın emirlerine itaat etmesi ve yasaklarından sakınması neticesinde[172] sevap, nimet, kerâmet ve çeşitli ikramlar ile taltif etmesi şeklinde tezahür eder.[173]

Tasavvufta rızânın her iki yönü üzerinde durulmakla birlikte kadere rızâ ve teslimiyetin ön plana çıktığı görülmektedir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Rızâ, iradenin ortadan kalkmasıdır.",[174] Ruveym'in (ö. 303/915) "Rızâ, hükümleri sevinçle karşılamaktır."[175] İbn Hafîf'in (ö. 371/982) "Rızâ, kalbin ahkâm karşısında sükûn bulması ve Allah'ın seçtiği ve razı olduğuna muvafakat etmesidir." ve Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) "Rızâ, musibetin vermiş olduğu acıyı hissetmemek değil, Allah'ın hüküm ve takdirine itiraz etmemektir."[176]şeklindeki tanımlarında kulun rabbine karşı göstermiş olduğu rızâ haline vurgu yapıldığı görülmektedir.[177]

Diğer taraftan Herevî, kulun rabbine karşı göstermiş olduğu rızânın üç mertebesinden bahsetmektedir. İlki avamın rızâsıdır ki rab olarak Allah'la razı olmak ve ondan gayrısına kulluk etmemektir. İkincisi Allah'tan razı olmaktır ki kaza ve takdir olunan her şeye razı olmaktır. Üçüncüsü Allah'ın rızâsından razı olmaktır. Bu da kulun kendisi için ne rızâ ne de hoşnutsuzluk halini görmesidir.[178]

Kuşeyrî, mutasavvıfların büyük bölümünün de eserlerine aldığı rızâ kavramının hem kul hem de yaratan ile ilgili yönünü içeren şu âyeti delil getirmektedir:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ.

"Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır."[179] Serrâc bu âyeti rızânın üç derecesini ele alırken vermektedir. Ona göre rızânın ilk derecesi hoşa gitsin ya da gitmesin Allah'ın her türlü hükmüne razı olmaktır. İkincisi rızânın öncelikle Allah'tan olduğu gerekçesiyle kulun kendi rızâsını görmemesidir. Nitekim âyette Allah'ın rızâsı önce zikredilmiş, kulunkinden ise ikinci sırada bahsedilmiştir. Dolayısıyla âyette Allah'ın kulundan razı olmasına daha çok ihtimam gösterilmiştir. Üçüncü derece ise ne Allah'ın ne de kulun rızâsını görmektir. Serrâc, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) konu ile ilgili açıklamalarının bunu desteklediğini belirtir. Dârânî'ye göre Allah'ı razı eden yahut kızdıran kulun davranışları değildir. Allah bir kimseden razı olunca ona rızâsı doğrultusunda ameller yaptırır. Allah bir kuluna kızdığında ise ona, Allah'ı kızdıracak ameller yaptırır. Dârânî'nin bu açıklamalarının ve Serrâc'ın tasnifinin esası âyette Allah'ın rızâsının önce zikredilmiş olmasına dayanmaktadır. Ona göre eğer Allah kulundan razı olmuşsa kul da ondan razı olabilir. Aksi ise mümkün değildir.[180]

Bu âyet ile ilgili sûfîler tarafından yapılmış olan diğer bir yoruma göre ise Allah'ın razı olduğu kimseler, murakabe ile kendilerinin daima Allah'ın huzurunda olduklarını bilip yapıp ettiklerini muhasebe edenler ve böylece âhiret için azıklanmış olan kimselerdir.[181]

"Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır." ifadesi Kur'an'da beş âyette geçmektedir. Bunlardan ilki Mâide sûresindedir. Önceki âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde bu âyetin kıyâmet günü Allahu Teâlâ ile Hz. İsa arasındaki konuşmanın bir parçası olduğu görülmektedir. Nitekim Allahu Teâlâ'nın Hz. İsâ'ya, "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, 'Allah'ın yanı sıra beni ve anamı da tanrı edinin.' diye sen mi söyledin?" buyurması üzerine Hz. İsâ bunun böyle olmadığını ve yalnızca Allah'ın ona emrettiklerini tebliğ ettiğini belirtir. Sonunda Allahu Teâlâ şöyle buyurur: "İşte bu hesap günü, Allah'a verdikleri iman ve itaat sözüne sadakat gösterenlere bu sadakatlerinin fayda vereceği gündür. Böylelerini, içinde derelerin çağıldadığı cennetler beklemektedir. Onlar cennette temelli kalacaklar. Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razı olacaklar. İşte büyük bahtiyarlık budur!"[182] Müfessirlerin belirttiğine göre, Allah onlardan itaatları ve isyandan uzak durmaları vesilesiyle, onlar da Allah'tan vadettiği sevapları ile razı olmuşlardır.[183]

[172] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 197; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 96; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 866.
[173] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 240.
[174] Serrâc, *el-Luma'*, s. 50; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 231.
[175] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 231.
[176] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 230.
[177] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 228.
[178] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 51.
[179] Maide, 5/119; Tevbe, 9/100; Mücâdile, 58/22; Beyyine, 98/8. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 50, 114; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 80; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 120; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 63; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s.45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 227; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 240; Gazâlî, İhyâ, IV, 452.

[180] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 51.
[181] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 525.
[182] Maide, 5/116-119.
[183] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 531; Taberî, *Tefsîr*, IX, 142, 143; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 123.

Tevbe sûresinde ise şöyle buyurulmaktadır: "Gerek (iman ve itaatte) en önde olan muhacir ve ensârdan gerekse ihlâs ve samimiyetle onların izinden giden diğer müminlerden Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde derelerin aktığı cennetler hazırlamıştır. Onlar bu cennetlerde temelli kalacaklardır. İşte büyük bahtiyarlık budur!"[184] Bu âyette de yine Allah ile genel anlamda inananlar başta olmak üzere, özelde muhacir ve ensâr arasındaki rızâdan bahsedilmektedir. Tefsirlerde Allah'a olan itaatları, Hz. Peygamber'in davetine icabet etmeleri emrettiklerine uymaları, yasakladıklarından ise kaçınmış olmaları ve canlarını, mallarını onun için feda etmeleri vesilesiyle Allah'ın onlardan razı olduğu, buna mukabil onların da Allah'tan ihsân etmiş olduğu sevapları neticesinde elde edecekleri mükâfatlar sebebi ile razı oldukları belirtilmektedir.[185]

Mücâdile sûresinde ise yahudilerle işbirliği yapan münafıkların alçaklıkları ve çekecek oldukları azaptan bahsedildikten sonra gerçekten mümin olan kimselerin Allah'a ve elçisine başkaldıran kimselerle asla iş birliği yapmayacakları belirtilerek övüldükten sonra şöyle buyurulmaktadır: "Allah onları içinde derelerin çağıldadığı cennetlere yerleştirecektir. Onlar orada temelli kalacaklar. Allah onlardan, onlar da Allah'tan razıdırlar. İşte onlar Allah'tan yana olan kimselerdir. İyi bilin ki kurtuluşa erip umduklarına kavuşanlar sadece Allah'tan yana olanlardır."[186] Bu âyet de tefsirlerde bildirildiğine göre Allah'ın samimi ve gerçekten iman etmiş olan müminlerden dünyada güzel ve ihlâslı amelleri vesilesi ile razı olması, onların da Allah'tan verdiği sevap ve ihsân ettiği kurtuluş neticesinde cennete girecek olmaları vesilesi ile razı olmalarını ifade etmektedir.[187]

Beyyine sûresinde ise yahudi, hristiyan ve müşriklerin cehenneme mahkûm oldukları, buna karşın iman edenlerin ise mahlûkatın en iyileri oldukları belirtildikten sonra, "Böylelerinin Allah katındaki mükâfatları, içinde derelerin çağıldadığı ve temelli kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razıdırlar. İşte bu bahtiyarlık rabbine itaatsizlikten sakınanlara mah-

[184] Tevbe, 9/100.
[185] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 192; Taberî, *Tefsîr*, XI, 642; Sülemî, *Tefsîr*, I, 284.
[186] Mücâdile, 58/14-22.
[187] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 266; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 164; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 494.

sustur." buyurulmaktadır.[188] Tefsirlerde yukarıdaki âyetler ile ilgili açıklamalarda olduğu gibi bu âyet ile ilgili de Allah'ın onlardan bu dünyadaki itaatları ve ihlâslı amelleri vesilesiyle, onların da Allahu Teâlâ'dan ihsân etmiş olduğu sevaplarından dolayı razı olduklarına dair çeşitli açıklamalar bulunmaktadır.[189] Ayrıca Sülemî, Allah'ın müminlerden onlar için olan yardım ve tevfiki ile razı olduğu, müminlerin rablerinden razı olmasının ise Resûlü'ne tâbi olmaları, getirdiklerini kabul etmeleri ve mallarından infak etmeleri suretiyle olduğunu belirtir. Bundan sonra rızânın ne olduğuna dair çeşitli yorumlara geçerek rızânın, iradenin ortadan kalkması, Allah'ın takdiri karşısında gönlün mutlu olması yahut itiraz etmemesi gibi tanımlarla açıklanmış olduğunu belirtir.[190]

Tefsirlerdeki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla ayetlerde, özetle, başta iman olmak üzere mü'minlerin olumlu vasıfları ile Allah'ı hoşnut ve razı ettikleri, buna karşın mü'minlerin de rablerinden verdiği nimet ve sevaplar vesilesi ile razı oldukları ifade edilmektedir. Tefsirlerdeki bu anlamlar tasavvuftaki rızâ kavramının kapsadığı anlam alanına girmektedir. Bununla birlikte tasavvufta kulun rabbinden razı olması söz konusu olduğunda üzerinde durulan esas mesele, kulun her ne şart altında olursa olsun rabbinden razı olmasıdır. Bu yönüyle mutasavvıfların yorumlarının müfessirlerden daha özel bir anlam içerdiği anlaşılmaktadır.

Rızâ kavramının yalnızca bu ayetten yola çıkarak dahi Kur'an kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun haricinde rızâdan bahseden başka ayetler de bulunmaktadır. Rızânın Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu konusunda bu birinci ayet ile ilgili müfessirlerin yorumlarının yeterli olduğu kanaatiyle bundan sonraki ayetleri yalnızca tasavvuf kaynaklarındaki yorumlarla birlikte vermenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Serrâc ve Gazâlî, rızâ kavramı ile ilgili olarak eserlerine aldıkları bir ayette şöyle buyurulmaktadır:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ.

"Allah, mümin erkeklere ve mümin kadınlara, içinde derelerin çağıldadığı cennetler, Adn cennetlerinde çok güzel köşkler/

[188] Beyyine, 98/4-8.
[189] Örneğin bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 781; Sülemî, *Tefsîr*, II, 412.
[190] Sülemî, *Tefsîr*, II, 412.

konaklar vaat etmiştir. Onlar cennette temelli kalacaklar. Ama (bütün bunların ötesinde) en büyük nimet, Allah'ın onlardan razı olmasıdır."[191] Zünnûn-ı Mısrî, bu âyette Allahu Teâlâ'nın kendi rızâsını kulunun rızâsından daha üstün ve daha öncelikli gördüğünü belirtmektedir.[192] Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazâlî ise bu âyette Allah'ın rızâsının Adn cennetinden daha üst bir mevkiye oturtulduğu gerçeğini vurgulamaktadır.[193]

Hücvîrî, rızânın Kur'an ve hadislerde bahis konusu edilmiş olduğunu, ümmetin de üzerinde icma ettiğini vurgulayarak şu âyeti vermektedir:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ.

"(Ey Peygamber!) And olsun ki Allah (Hudeybiye'de,) o ağacın altında sana bağlılıklarını bildiren müminlerden razı olmuştur."[194] Herevî ise

ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً.

"Sen ondan razı, o da senden razı olarak rabbine yönel!" âyetini[195] rızâ kavramı ile ilgili olarak nakletmektedir.

Rızâ kavramı ile ilgili olarak tasavvuf kaynaklarında yer alan bu âyetlerin rızâ kavramı için kaynaklık teşkil ettiği görülmektedir.[196] Yapılan bazı işârî teviller bir kenara ayrılacak olursa genel itibariyle tasavvuftaki rızânın âyetlerin zâhir anlamı ile örtüştüğü anlaşılmaktadır.

1.1.8. Sabır ve Şükür

Mutasavvıfların üzerinde önemle durdukları ve eserlerinde uzunca yer ayırdıkları *sabır* (الصبر) ve *şükür* (الشكر) kavramları hemen tüm tasavvuf kaynaklarında yer alan terimlerdir.[197] Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Herevî sabır kavramına eserlerinin makamlara dair olan bölümlerinde yer vermişlerdir.[198]

[191] Tevbe, 9/72. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 50; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 63; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 452.
[192] Serrâc, *el-Luma'*, s. 50, 114.
[193] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 63; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 452.
[194] Feth, 48/18. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 240.
[195] Fecr, 89/28. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 51.
[196] Rızâ ile ilgili diğer âyetler için bkz. Sevgi Tütün, "Kur'ân'da Rızâ Kavramının Kullanıldığı Yerler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/34, ss. 149-174.
[197] Sûfîler sabır konusunda Hz. Eyyûb'ü örnek alırlar. Nitekim o yaralarının kurtlanması belâsını sabırla karşılaşmıştır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 102.
[198] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 47; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 110; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 325; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 220. Herevî "Ahlâk" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 49.

Gazâlî ise eserinin "Münciyyât" bölümünde tevbe kavramından sonra "İmanın yarısı sabır, diğer yarısı da şükürden oluşur." rivayetini[199] zikretmek suretiyle önemine işaret ederek şükür kavramı ile birlikte yer vermiştir.[200]

Sözlükte "engellemek, hapsetmek, alıkoymak, bir darlık içerisinde tutmak, güçlü ve dirençli olmak" anlamlarına gelen *sabır*, terim olarak üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet mânâlarına gelmektedir.[201] Mutasavvıfların sabır kavramına verdikleri anlamlar kök anlamı ile doğrudan alakalıdır.[202] Nitekim ilk dönem sûfîlerinden Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859) sabrı, "Sabır Allah'ın emirlerine karşı olan davranışlardan uzaklaşma, boğazda düğümlenip kalan musibet lokmasını yutma esnasında sükûneti muhafaza etme ve maişet konusunda fakir olunsa bile zengin görünmektir." ve "Sabır Allah'tan yardım dilemektir." ifadeleri ile tanımlamıştır.[203] Yine Sehl b. Abdullah Tüsterî "Sabır, Allahu Teâlâ'nın sıkıntıyı gidermesini beklemektir.",[204] Cüneyd-i Bağdâdî "Sabır, yüzünü buruşturmadan acı bir şeyi yutmaktır.",[205] İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904), "Sabır, Kitap ve sünnetin ahkâmına karşı gösterilen sebattır.", Ruveym (ö. 303/915) "Sabır, şikâyet etmeyi terk etmektir.", İbn Ata (ö. 309/922) "Sabır, musibetler karşısında hüsn-i edep ile durmaktır."[206] Herevî ise "Nefsi şikâyet etmekten alıkoyarak gizli bir kaygı içerisinde tutmaktır."[207] ifadeleri ile tanımlamıştır. Gazâlî'ye göre ise "Sabır, şehvet karşısında dinin emirlerini yerine getirme çabasıdır."[208]

[199] Ebû Şüca Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, I, 111, no. 378. Enes b. Malik'ten rivayet edilmiş olup hadisin metni şu şekildedir: الْإِيمَان نِصْفَانِ نصف فِي الصَّبْر وَنصف فِي الشُّكْر
[200] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 79.
[201] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 273; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XII, 271; Mustafa Çağrıcı, "Sabır", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 337.
[202] Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1057.
[203] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 220.
[204] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 110.
[205] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 219. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sabrı, hoş olmayan sıkıntılı durum geçinceye kadar Allah için tahammül etmektir şeklinde tanımladığını nakleder. Yine İbn Sâlim'in sabrı; mütesabbır, sâbir ve sabbâr şeklinde üçe ayırdığını aktarır. Mütesabbır, Allah hakkında (في الله) sabredendir, böyle kimseler sıkıntılara bazen sabreder sabra güç yetiremez. Sâbir, Allah hakkında (في الله) ve Allah için (لله) sabredendir; sabırsızlık göstermez fakat bazen şikâyet ettiği olabilir. Sabbâr ise Allah hakkında (في الله), Allah için (لله) ve Allah ile (بالله) sabredendir. Bu kimse hiçbir durumda sabrı terk etmez. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 47, 48.
[206] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 220.
[207] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 49.
[208] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 82.

Şükür kavramına bakıldığında ise sözlükte "yapılan iyiliği ve güzelliği bilmek, onu açığa çıkarmak ve yaymak, iyilik edeni iyiliği ile övmek, minnettarlık etmek" gibi mânâlara geldiği görülmektedir.[209] Bir ahlâk ve tasavvuf terimi olarak ise Allah'tan gelen nimetten dolayı minnettarlığı ifade etme, nimete söz, gönül veya fiil ile mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma anlamında kullanılır.[210] Tasavvufta daha çok "Allah'ın verdiği nimeti, ona boyun eğerek itiraf etme"[211] olarak da tanımlanan şükür kavramını Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) "nimeti vereni tanımak ve onun rablığını ikrar etmektir." ifadesiyle tanımlamaktadır.[212] Herevî ise şükrü, nimeti bilmek ve itiraf etmek olarak anlamlandırmakta ve şükrün üç şekli olduğunu belirtmektedir: Nimeti bilmek, nimeti kabul etmek, nimeti övmek.[213]

Gazâlî'ye göre şükür, nimeti vereni bilmek, nimeti verene karşı sevgi ve saygı beslemek, son olarak da nimeti vereni tanımaktan doğan sevincin gereğiyle amel etmektir. Bu amel ise kalp, dil ve diğer organlar ile yani üç şekilde gerçekleşebilir. Kalp ile olan şükür, hayırlı bir iş yapmaya kastetmek ve bu niyeti herkesten gizlemektir. Dil ile yapılan şükür, bunu hamd içeren sözcüklerle açıkça dile getirmektir. Organlarla yapılan şükür ise Allah'ın bahşetmiş olduğu nimetleri ona itaat yolunda sarf etmek ve Allah'a isyandan kaçınmak ile olur. Söz gelimi gözün şükrü, müslüman kardeşi üzerinde görmüş olduğu kusurları gizlemek ile kulağın şükrü de duyduğu kusurları dillendirmemekle mümkün olur.[214]

Tanımlara bakıldığında mutasavvıfların da tıpkı diğer ilimlerde olduğu gibi sabır ve şükür kavramlarını kök anlamlarından ve Kur'an'daki anlamlarından yola çıkarak tanımladıkları görülmektedir. Nitekim eserlerinde Kur'an'dan nakletmiş oldukları âyetlerde bu açık bir şekilde görülmektedir.

Sabır, mastar olarak Kur'an'da altı âyette geçmekle birlikte farklı türevleri itibariyle onlarca âyette yer almaktadır.[215] Sabır

[209] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 265; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXV, 2305; Firûzâbâdî, Besâir, III, 334; Mustafa Çağrıcı, "Şükür", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 259.
[210] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 109; Çağrıcı, "Şükür", *DİA*, XXXIX, 259.
[211] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 210.
[212] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 117.
[213] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 53.
[214] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 109-112.
[215] Bakara, 2/45, 153; Yusuf, 12/18, 83; Beled, 90/17; Asr, 103/3. Diğerleri için bkz. Abdülbâkî,

kavramı ile ilgili olarak mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri âyetlerde doğal olarak çok sayıdadır.[216] Sabır kavramının Kur'an kaynaklı olduğu konusunun ihtilaflı olmadığını düşündüğümüz için burada tasavvuf kaynaklarında yer alan birkaç âyeti zikretmekle yetineceğiz. Mutasavvıfların sabır hususunda eserlerine aldıkları âyetlerin ilkinde şöyle buyurulmaktadır:

إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

"Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir."[217] Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allahu Teâlâ bu âyette sabrı diğer tüm amellere üstün kıldığını bildirmiştir. Karşılığında vereceği ecri de diğer amellerden üstün tutmuştur. Bu sebeple Mekkî'ye göre en üstün makam sabır makamıdır.[218] Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا.

"Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin."[219] Herevî bu âyetteki üç kelimeyi sabrın farklı çeşitlerine bir işâret olarak yorumlamaktadır. Ona göre (اصْبِرُوا) ifadesi belalara karşı sabrı (وَصَابِرُوا) ifadesi isyandan kaçınma hususundaki sabrı (وَرَابِطُوا) ifadesi ise itaat hususunda sabrı içermektedir.[220] Gazâlî ise bu üç kelimeye (في الله) "Allah'da sabredin" (بالله) "Allah ile sabredin" (اربطوا مع الله) "Allah'la murabata yapın, irtibat halinde olun" anlamlarını yüklemiştir.[221]

Şükür kavramı da aynı şekilde kelime anlamı itibariyle pek

el-Mu'cemü'l-müfehres, s. 400.
[216] Mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri diğer bazı âyetler şöyledir: "Sabret! Senin sabrın ancak Allah'ın yardımı iledir." (Nahl, 16/127. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 218; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 49. "Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz." (Nahl, 16/96. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 220; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 80). "Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin." (Tûr, 52/48. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 222.) "Sen güzel bir şekilde sabret." (Meâric, 70/5. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 222; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 95.) Gazâlî'nin sabır ile ilgili eserine aldığı âyetlerden diğer bazıları şunlardır: Secde, 32/24; A'râf, 7/137; Nahl, 16/96; Kasas, 28/54; Enfâl, 8/46; Âl-i İmrân, 3/125; Bakara, 2/157, 177, Hud, 11/11. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 80 v.dğr.) Ayrıca bkz. İhsan Soysaldı, "Tasavvufta Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Elazığ, 1997, ss. 103-111. Mehmet Demirci, "Kur'ân-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 2002, ss. 263-285.
[217] Zümer, 39/10. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 47; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 326; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 80.
[218] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 326.
[219] Âl-i İmrân, 3/200. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 221; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 49.
[220] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 49.
[221] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 104. Bu âyetteki (وَرَابِطُوا) ifadesi Tasavvuftaki murâbata kavramının dayandırıldığı bir ifade olup Gazâlî *İhyâu ulûmi'd-din*'de buna ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 519 v.dğr.

çok âyette[222] geçmektedir. Yine burada da mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri âyetlere örnek olması açısından bazılarını zikretmekle yetineceğiz. Söz gelimi Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazâlî'nin eserlerine aldıkları bir âyette şöyle buyurulmaktadır: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ.

"Öyleyse beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin."[223] Yine Kuşeyrî'nin eserine aldığı âyet ise şöyledir:

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ.

"Eğer şükrederseniz elbette (nimetimi) artırırım."[224] Müfessirler bu âyetteki şükrü Allah'a itaat olarak tefsir etmektedirler.[225] Ayrıca itaatin de nimet üzerindeki Allah'ın hakkını itiraftan kaynaklandığını da belirtmişlerdir.[226] Bu anlamıyla âyet, sûfîlerin "nimeti bilmek" olarak tanımladıkları şükür kavramının mânâsına uygun düşmektedir.[227]

Yukarıda sunduğumuz âyetlerde de görüldüğü gibi tasavvuftaki sabır ve şükür kavramları Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramlarıdır.

1.1.9. Sıdk

Bir mutasavvıfın en temel vasıflarından biri olan sıdk (الصدق) doğrudan ahlâk ile ilişkili bir kavram olup Kuşeyrî ve Herevî'nin eserlerinde açıkça görüldüğü gibi tasavvufta bir hal yahut ma-

[222] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 386. Herevî'nin eserinde şükür ile ilgili naklettiği âyete ise: (وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِىَ الشَّكُورُ) "Kullarımdan şükredenler pek azdır." (Sebe, 34/13) âyetidir. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 53.

[223] Bakara, 2/152. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 340; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 107. Herevî'nin şükür kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet, "Kullarım arasında (gereği gibi) şükredenler azdır." âyetidir. (Sebe, 34/13. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 53.) Gazâlî'nin eserinde yer verdiği diğer bazı âyetler ise şunlardır: Nisa, 4/145, 147; A'râf, 7/17; Tegâbûn, 64/17.

[224] İbrâhim, 14/7. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 210; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 107.

[225] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIII, 601; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 24; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 343.

[226] Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, III, 24; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr*, XIX, 66.

[227] Kuşeyrî, şükür kavramı ile ilgili olarak Hz.Peygamber'in namazda gözyaşları içerisinde kalması karşısında Hz. Aişe'nin "Yâ Resûlallah! Ne ağlıyorsun? Allah senin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlamadı mı?" sorusu üzerine "Şükreden bir kul olmayayım mı?" şeklindeki cevabını nakletmiştir. Kuşeyrî bu hadisi uzun bir şekilde vermiştir. Fakat rivayetin tamamı Kuşeyrî'nin naklettiği lafızlar ile hadis kaynaklarında geçmemekte, yalnızca yukarıda yer verdiğimiz "Şükreden bir kul olmayayım mı?" ifadesinin yer aldığı çeşitli varyantları bulunabilmektedir. (Örn. bkz. Buhârî, Teheccüd, 6, no. 1130; Müslim, Sıfatü'l-münâfikîn, 79, no. 7124.) Kuşeyrî'nin şükür kavramı ile ilgili naklettiği diğer hadisler ise "Sabır, ancak (musibetin) ilk başa geldiği anda (olmalı)dır." rivayeti (Buhârî, Cenâiz, 31, no.1283; Müslim, Cenâiz, 15, no. 2140. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 219.) ile Hz. Peygamber'in "İman nedir?" sorusuna "Sabırlı ve hoşgörülü olmak" diyerek cevap verdiği rivayettir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 386, no. 19655. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 223.

kam olarak ele alınmaktadır.[228] *Sıdk*, sözlükte "doğruluk, vakıaya uygun hüküm ifade eden söz", "davranış ve sözlerin doğru ve gerçeğe uygun olması" gibi anlamlara gelmektedir. Bir şeyin objektif gerçekliği *hak*, bunun aslına uygun aktarılması ise *sıdk* kavramı ile ifade edilir. Hak doğrunun nesnel yanı, sıdk ise sözün nesnel doğruya uygunluğudur. Diğer bir deyişle insanın gizli tuttuğu bilgi ile haber verdiğinin birbirine uygun olmasıdır.[229] Tasavvuf ehline göre yukarıdaki anlamlara ilave olarak *sıdk*, helak olmanın söz konusu olduğu yerlerde bile hakkı söylemek, kurtuluş için yalan söylemekten başka çare olmadığı durumlarda dahi doğruyu terk etmemektir.[230] Gazâlî, sıdkın altı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Sözdeki sıdk, niyet ve iradedeki sıdk, azimdeki sıdk, vefâda sıdk, fiillerde sıdk, dinin tüm makamlarını gerçekleştirmede gösterilen sıdk. Ona göre bu altı çeşit sıdktan birini gerçekleştiren kimse sâdık, her birini gerçekleştiren ise sıddîk vasfına ulaşır.[231]

Kök itibariyle pek çok âyette geçmekle[232] birlikte burada örnek olması açısından mutasavvıfların da eserlerinde sıklıkla yer verdikleri bazı âyetlere değinmekle yetineceğiz. İlk âyet, Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği,

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ.

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun." âyetidir.[233] Bazı müfessirlere göre sâdık, Allah'a doğru bir iman ile inanmış ve bunu da fiilleri ile gerçekleştirmiş olan kimsedir.[234] Buradaki sâdıkların özelde Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, muhacirler ve hatta tüm sahâbîler ol-

[228] Kuşeyrî sıdk kavramını eserinin haller ve makamlar bölümünde ele almış, Herevî "Ahlâk" kısmındaki makamlar arasında zikretmiş, Gazâlî ise eserinin "Münciyyât" bölümünde yer vermiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 245; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 55; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 510.

[229] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 277; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 113; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 396; Tehânevî, Keşşâf, s. 1070; Mustafa Çağrıcı, "Sıdk", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 98.

[230] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 113; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1070.

[231] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 511.

[232] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 405. Kuşeyrî'nin çeşitli nakiller arasında sıdk ile ilgili zikrettiği âyetler şunlardır: (فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ وَالصِّدِّيقِينَ) "İşte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddîklarla... birliktedirler." (Nisa, 4/69. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 245) Müfessirler buradaki sıddîkleri peygamberlere tâbî olan, onlara uyan ve doğrulayanlar olarak izah etmektedirler. (Bkz. Taberî, *Tefsîr*, VII, 211; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 396.) Diğer bir âyet ise şu şekildedir: (فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) "Doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin." Bakara, 2/94. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 246.

[233] Tevbe, 9/119. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 245.

[234] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 67.

duğu da ifade edilmiştir.[235] Kuşeyrî de tefsirinde sâdıklar ile beraber olmayı ehli kitap için "müslümanlar ile birlikte olmak", müslümanlar için ise "iman üzere devam etmek" olarak açıklamıştır.[236] Âyette geçen sâdık ifadesi için verilen "doğruluk ve iman üzere olma" gibi anlamların hem tefsirlerde hem de işârî yorumlar içeren eserlerde benzer şekillerde ele alındığı ve sâdıklar ifadesinin özelde Hz. Peygamber ve ashabını işaret ettiği kanaatini tıpkı müfessirler gibi sûfîlerin de paylaştıkları görülmektedir.

Burada yer vereceğimiz ikinci âyet, Herevî'nin eserine aldığı,

فَاِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللّٰهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ.

"İş ciddileşince Allah'a verdikleri söze bağlı kalsalardı, elbette kendileri için daha iyi olurdu." âyetidir.[237]

Üçüncü âyet ise Gazâlî'nin sıdk kavramının fazileti ile ilgili olarak eserine aldığı,

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ.

"Müminler arasında öyle kimseler vardır ki Allah'a (cihad edeceklerine dair) verdikleri söze sâdık kaldılar." âyetidir.[238] Müminlerin verdikleri sözü yerine getirmiş olmaları onların Kur'an'da övülmeleri gibi güzel bir sonuç doğurmuştur. Bundan dolayı olmalı ki Gazâlî sıdkın faziletine dair ayırdığı bölümde bu âyeti zikretmiştir. Aynı şekilde sıdkın ahde vefâ anlamına geldiğini vurgulayan sûfîler de sıdkın vefâ anlamına geldiğine dair bu âyeti delil getirmektedirler.[239]

Mutasavvıfların sıdk kavramı ile ilgili olarak eserlerine aldıkları âyetler arasında bazı peygamberlerden sıdk vasıflarını öne çıkarak övgüyle bahseden âyetler de bulunmaktadır. Zira Allahu Teâlâ Kur'an'da bazı peygamberleri sıddîk yahut sâdık gibi vasıflarla övmüştür. Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. İdrîs bu peygamberler arasındadır.[240] Mutasavvıfların eserlerine aldıkları âyetler ve müfessirlerin yorumları çerçevesinde değerlendirildiğinde sıdk kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu açıkça görülmektedir.[241]

[235] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 67, 68; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 533; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 372.
[236] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* III, 60.
[237] Muhammed, 47/21. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 55 ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 54.
[238] Ahzâb, 33/23. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 510.
[239] Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 56.
[240] Bkz. Meryem, 19/41, 54; Zümer 39/60. Ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 510. Gazâlî'nin sıdk kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı diğer âyetler arasında şunlar da yer almaktadır: Hücûrât, 49/15; Bakara, 2/177; Hadîd, 57/19. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 516, 518.
[241] Kuşeyrî'nin sıdk kavramı ile ilgili naklettiği hadis ise şöyledir: "Kişi devamlı doğru söyler ve

1.1.10. Takvâ

İslâm ahlâk literatüründe olduğu gibi tasavvufta da önemli bir yere sahip olan takvâ (التقوى) kavramı tasavvuf kaynaklarında bazen Kelâbâzî ve Kuşeyrî'de görüldüğü gibi müstakil başlıklar halinde genişçe ele alınmış, bazen de satır aralarında atıfta bulunulmakla yetinilmiştir.[242]

Takvâ kelime olarak (وقي) kökünden türemiş olup "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak ve çekinmek" anlamlarına gelmektedir.[243] Terim olarak ise kişinin başta şirk[244] olmak üzere kendisini günahlara karşı koruması[245] yahut Allah'a itaat ederek azabından sakınmak anlamına gelir ki bu da Cürcânî'nin ifadesiyle cezayı gerektiren davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir.[246] Mutasavvıfların takvâ kavramına yaklaşımları da bu doğrultudadır. Nitekim Muhâsibî takvâyı "Allah'ın hoş görmediği şeyden uzaklaşarak sakınmaktır." şeklinde tanımlarken[247] Nasrâbâzî (ö. 367/978) takvânın, kulun, Allah'tan başka her şeyden sakınması olduğunu belirtmektedir.[248] Kuşeyrî'ye göre takvâ hayırlı işlerin başı olup Allah'a itaat etmek suretiyle azaptan sakınmaktır. Nitekim takvâ kelimesi (اتقى فُلان بترسه) "Falanca kalkanıyla korundu." örneğinde olduğu gibi korunmak/sakınmak anlamında da kullanılır. Kuşeyrî'ye göre takvânın aslı önce şirkten, sonra günahlardan daha sonra şüphelilerden sakınmak ve son olarak da bu bağlamda fuzuli işlerin tamamını terk etmektir.[249]

Takvâ kelimesi kök itibariyle çeşitli türevleriyle birlikte

sıdktan ayrılmazsa Allah katında 'doğru/sıddîk' olarak tescillenir. Kişi devamlı yalan söyler, yalan peşinde koşarsa Allah katında 'yalancı/kezzâb' olarak tescillenir." Rivayet daha geniş haliyle Müslim'de yer almaktadır. Bkz. Müslim, Birr ve sıla, 105, no. 6639. Ayrıca rivayet şu kaynaklarda da yer almaktadır: Ahmed b. Hanbel, I, 432, no. 4108; Tirmizî, Birr ve sıla, 46, no. 1971; Ebû Davud, Edeb, 80, no. 4989.
[242] Kelâbâzî'nin müstakil bir başlık altında zikrettiği takvâ kavramına Kuşeyrî sûfîlerin makamları ve hallerine dair ayırdığı bölümde yer vermiştir. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.
[243] Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 394; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 530; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, LIV, 4901; Süleyman Uludağ, "Takvâ", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 484.
[244] Mutakil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 81. Ayrıca takvânın semantik tahlili için bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 299 v.dğr.
[245] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 531.
[246] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 58. Takvâ için ayrıca bkz. H. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân Semantiği Açısından Takvâ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Elazığ, 1996, ss. 21-42.
[247] Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 25.
[248] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.
[249] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 142.

Kur'an'da 285 yerde geçmektedir.[250] İbnü'l-Cevzî takvâ kelimesinin Kur'an'da tevhid,[251] ihlâs,[252] ibâdet,[253] günahları terk[254] ve korku[255] olmak üzere beş ayrı anlamda kullanılmış olduğunu belirtir.[256] Bu âyetlerin pek çoğu tasavvuf kaynaklarında da yer almaktadır. Takvâ kavramının Kur'an kaynaklı olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını düşündüğümüzden dolayı burada örnek olması açısından mutasavvıfların eserlerinde yer alan bazı âyetlere değinmekle yetineceğiz. Öncelikle Kuşeyrî'nin konu ile ilgili olarak eserine aldığı âyeti inceleyelim:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ.

"Allah katında en değerli olanınız, en çok takvâ üzere olanlarınızdır."[257] Kuşeyrî tefsirinde bu âyette ifade edilen takvâyı nefsin haz ve tamaından hürleşmek olarak açıklamaktadır. (أَتْقَاكُمْ) ifadesini ise "nefsinden en uzak ve buna karşın Allah'a en yakın olanınız" şeklinde açıklamaktadır.[258] Müfessirlerin takvâ kavramına yükledikleri anlamlar da sûfîlerinkinden çok farklı olmayıp yakın mânâlar içermektedir. Mesela Taberî, bu âyet ile ilgili olarak takvânın farzları yerine getirmek, günahlardan sakınmak suretiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.[259]

Bazı sûfîler takvâya "Allah'tan gayrısını terk etme" anlamı da yüklemişlerdir. Kelâbâzî'nin aktardığına göre Muhammed b. Sencân (ö. ?) bu kanaatini "Takvâ, Allah'tan başkasını terk etmektir." tanımıyla dile getirmiştir.[260] Bu anlamı Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin de bazı âyetlerle ilgili olarak takvâ kelimesine yüklediği görülmektedir. Nitekim

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ.

"(Bilin ki kurban olarak kestiğiniz hayvanların) etleri de kanları da Allah'a ulaşmaz. Ona ulaşacak olan, sadece sizin takvânızdır." âyetindeki[261] (وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ) ifadesinin teberrî (Allah'tan gayrısından uzaklaşma) ve ihlâsı ifade ettiğini belirtmiştir.[262] Diğer bir âyet ise hac kurbanları ile ilgilidir:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

"O halde, Allah'a itaatsizlikten sakınma hususunda elinizden gelen gayreti gösterin. Allah'ın emirlerini (can kulağıyla) dinleyip itaat edin ve kendi iyiliğiniz için (malınızdan mülkünüzden onun yolunda) infak edin. (Bilin ki) nefsini (tamahkârlık ve) cimrilik duygusundan arındıranlar, kurtuluşa eren (ve böylece umduklarına kavuşacak olan) kimselerdir."[263] Sehl b. Abdullah Tüsterî bu âyetteki (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) ifadesini açıklarken "yoksulluğunuzu ve ihtiyaçlarınızı elinizden geldiğince Allah'a arz edin" şeklinde bir yorum yapmıştır.[264]

Mutasavvıfların bu âyetlere yaklaşımlarından onların takvâyı her türlü şirk ve günahlardan sakınmak olarak anlamlandırdıkları ve verdikleri bu anlamlar ile müfessirlerle aynı doğrultuda hareket ettikleri görülmektedir. Bu açıdan takvâ kavramının tasavvuftaki yorumu ile de Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.11. Tevekkül ve Tefvîz

Allah'a olan güven ve bağlılık tasavvufta çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir. Bunlar arasında *tevekkül* (التوكل) ve *tefvîz* (التفويض) kavramları muhtelif âyetlerle ilişkilendirilmek suretiyle birer makam olarak tasavvuf kaynaklarındaki yerlerini almışlardır. Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında tevekkül kavramını Serrâc, eserinin haller ve makamlara dair bölümünde, Kelâbâzî makamlar arasında, Ebû Tâlib el-Mekkî de aynı zamanda mukarrebûnun en şerefli hallerinden olduğunu belirterek yine makamlar arasında, Kuşeyrî, sûfîlerin halleri ve makamlarına dair olan bölümde, Herevî "Muâmelât" bölümünde ele almıştır.[265] Gazâlî ise tevekkülün dindeki menzillerden bir

[250] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 758 - 761.
[251] Nisâ, 4/131; Hucurât, 49/3.
[252] Hac, 22/32.
[253] Nahl, 16/2; Müminûn, 23/52; Şuarâ, 26/11.
[254] Bakara, 2/189.
[255] Nisâ, 4/1; Şuarâ, 26/134, 142, 177.
[256] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 219.
[257] Hucurât, 49/13. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.
[258] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* VI, 12.
[259] Taberî, *Tefsîr*, XXI, 386.
[260] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116.
[261] Hac, 22/37. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116.
[262] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116.
[263] Tegâbun, 64/16. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116.
[264] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 116. Kuşeyrî'nin takvâ ile ilgili vermiş olduğu hadis ise kendisinden nasihat isteyen bir kimseye Hz. Peygamber'in söylediği şu sözdür: "Takvâya sarıl. Nitekim o her hayrı toplar..." Ebü'l-Kâsım Taberânî, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc Emîr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985, II, 156, 157, no. 949.
[265] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 118; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 3; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 199; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 43.

menzil, sûfîlerin makamlarından da bir makam olduğunu belirterek "Münciyât" bölümünde yer vermiştir.[266] Tevekkül kavramına hemen her tasavvuf kaynağında ayrıntılı bir şekilde değinilmişken *tefvîz* ise Herevî'nin "Muâmelât" bölümündeki makamlar arasında ayrıca ele aldığı bir kavram olup diğer kaynaklarda müstakil olarak değinilmemiştir.[267]

Tevekkül sözlükte "birine işini havale etme, dayanma, güvenme ve bel bağlama" gibi anlamlara gelir.[268] Terim olarak ise bir kimsenin kendini Allah'a teslim etmesi, rızkında ve işlerinde Allah'ı kefil bilip sadece ona güvenip dayanması, insanların elindekilere tamah etmemesidir.[269] Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), tevekkülü "Allah'a sımsıkı sarılmak" olarak tarif etmekte,[270] Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), "Allah'a itimat etmek ve Allah'ın her konuda kendisine yeteceğini bilmek" sözleriyle açıklamaktadır.[271] Herevî ise "işi tamamıyla mâlikine havale edip vekillik hususunda yalnız ona güvenmek" olarak tanımlamaktadır.[272] Gazâlî tevekkülü diğer kavramlarda olduğu gibi ilim, hal ve amel boyutlarıyla ele alır. Ona göre tevekkülün ilk adımı imandır ki bu da tevhid kavramı ile ifade edilir. Dolayısıyla ona göre tevekkülün aslı tevhiddir.[273] Tevekkül bu tevhid üzerine bina edilmiştir. Diğer taraftan tevekkül vekâletten türetilmiş olup gönlün vekile itimat etmesini ifade etmektedir. Tevekkülün ikinci adımı kulun Allah'ı kendisine vekil bilmesi ve ona itimat etmesidir.[274] Tevek-

[266] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 323.
[267] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 45.
[268] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 265; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, LIV, 4910; Mustafa Çağrıcı, "Tevekkül", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 1.
[269] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 63; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 313; Çağrıcı, "Tevekkül", *DİA*, XLI, 1.
[270] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 200.
[271] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.
[272] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 43. Serrâc tevekkülü üç dereceye ayırmaktadır. Bunlardan ilki sıradan müminlerin tevekkülüdür. Ebû Türâb-ı Nahşebî bunu üç esasla ifade eder: Bedeni ubûdiyyette bırakmak, kalbi rubûbiyyete bağlamak ve kifâyetli miktarda olanla yetinmek. İşte tevekkülün bu seviyesinde olanlar verildiğinde şükreder, verilmediğinde ise kadere rızâ göstererek sabrederler. Ruveym'in ifadesiyle, Allah'ın va'dine güvenirler. Ebû Bekir Zerrâk tevekkülü hayatı bir güne indirip yarının endişesinden kurtulmak olarak tanımlamaktadır. İkinci derece ise havâsın tevekkülüdür. Bu derecedekilerin tevekkülü yalnız Allah içindir. Bunun için de tevekküle dahi iltifat etmeyip her şeyi zihninden çıkarması adeta kabirdeki ölü gibi olması gerekmektedir. Nitekim Ebû Yâkub en-Nehrecûrî kendisine tevekkülden sorulduğunda "dünya ve âhiret kaynaklı hazların gitmesi sebebiyle nefsin ölmesidir." şeklinde cevap vermiştir. Hâssü'l-havâsın tevekkülü ise varlığın yalnız Allah'a ait olduğunu bilmektir. Nitekim Ebû Abdullah b. Cellâ tevekkülü "Her durumda yalnız Allah'a sığınmaktır." Şeklinde tanımlarken Cüneyd-i Bağdâdî ise "Kalbin Allah'a güvenmesidir." şeklinde tarif etmiştir. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49, 50.
[273] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 326.
[274] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 345.

külün üçüncü adımı ise tevekkül ehlinin her türlü sa'y ve gayreti esnasında şuurlu olmasıdır.[275]

Tevekkül kavramı ile ilgili olarak Kur'an'da çok sayıda âyet[276] bulunmaktadır. Bunların büyük bölümü tasavvuf kaynaklarında tevekkül konusu işlenirken dayanak gösterilmektedir. Burada sûfîlerin eserlerinde yer verdikleri bazı âyetleri vermekle yetineceğiz:

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

"Eğer müminler iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin."[277] Bu âyet tasavvuf kaynaklarının çoğunda tevekkül konusuna örnek verilen âyetler arasında yer almaktadır. Bununla aynı doğrultudaki diğer bir âyet ise şu şekildedir: "Öyleyse müminler, yalnız Allah'a tevekkül etsinler."[278] Tasavvuf kaynaklarında yer alan tevekkül ile ilgili diğer bir âyet de şöyledir:

وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.

"Allah, bize yollarımızı dosdoğru göstermişken, biz ne diye ona tevekkül etmeyelim? Bize yaptığınız eziyete elbette katlanacağız. Mütevekkiller, yalnız Allah'a tevekkül etsinler."[279] Serrâc bu âyetteki (فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) "mütevekkiller tevekkül etsinler" ifadesi ve Mâide sûresinde yer alan (فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) "müminler tevekkül etsinler"[280] ifadelerinden yola çıkarak tevekkül ehlinin tevbesini diğer müminlerin tevbesinden Allah indinde daha özel bir yeri olduğunu belirtmektedir.[281] Serrâc, hâssü'l-havâsın tevekkülünün ise şu âyette ifade edilen tevekkül olduğunu belirtmektedir:

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.

[275] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 353.
[276] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 762. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tevekkül ile ilgili eserine aldığı âyetler arasında şunlar bulunmaktadır: Âl-i İmrân, 3/159; Yusuf, 12/67; Talak, 65/3; Mülk, 67/29; Maide, 5/23; Yûnus, 10/84; Furkan, 25/63; Zümer, 39/36; Meryem, 19/93, 94; Hûd, 11/7; Tegâbûn, 64/16; Âl-i İmrân, 3/102; Enfâl, 8/49; Zâriyât, 51/22 v.dğr. Gazâlî'nin tevekkül kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı âyetlerden bazıları şunlardır: Âl-i İmrân, 3/159; Zümer, 39/36; İnsan, 76/1; Enfal, 8/49; A'râf, 7/194; Ankebût, 29/17; Münafikûn, 63/7; Yûnus, 10/3. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 323, 324.
[277] Mâide, 5/23. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 199; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 43; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 323.
[278] Tevbe, 9/51. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 199.
[279] İbrâhim, 14/12. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 44; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 323.
[280] Mâide, 5/11. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49.
[281] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49.

"Kim Allah'a tevekkül ederse, O kendisine yeter."[282] Yâni Allah o kuluna kâfi gelir, kendisinden başkasına muhtaç etmez.[283] Tüm yarattıkları arasında onu da dikkate alır.[284] Serrâc'a göre bu makamdaki mütevekkiller Allah'tan gayrısını hiçbir surette talep etmezler.[285]

Bu âyetlerde ifade edilen tevekkülün anlamı tefsirlerden anladığımız kadarıyla "Allah'a dayanmak ve güvenmek" olup tasavvuftaki tevekkül anlayışı ile aynı doğrultudadır. Dolayısıyla tasavvuftaki tevekkül kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.[286] Sûfîler, tevekkülün tefsirlerde de ifade edilen genel anlamını kabul etmekle birlikte kendi anlayışlarına uygun olarak kendilerine has birtakım derecelendirmeler oluşturdukları da görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında esas itibariyle Kur'an kaynaklı olan tevekkül kavramının çeşitli yorumlarla anlam alanında bazı değişimlere uğradığı da görülmektedir. Gazzalî'nin tevekküle dair yapmış olduğu üçlü tasnif bunun bir örneğidir.

Tevekkül ile yakın bir anlam ilişkisi olan *tefvîz* kavramı ise sözlükte "teslim etmek, tevdî etmek, emanet etmek, sorumluluğu devretmek, yetki vermek ve vekil edinme" gibi anlamlara gelmektedir.[287] Tasavvuf terimi olarak kulun tüm işlerini Allah'a havale etmesi ve onun takdirini gönül hoşluğu ile karşılamasını ifade etmekte olan[288] tefvîz mutasavvıflara göre tevekkülden daha yüce ve daha geniş bir anlama sahiptir. Nitekim tevekkül, sebebin zuhurundan sonradır. Tefvîz ise sebebin vukuunun hem öncesinde hem de sonrasında mevcuttur. Tefvîz teslim olmaktır. Tevekkül ise tefvîzin bir şubesi niteliğindedir.[289] Tefvîz ehli güç ve kudretin kendisinde değil yalnızca Allah'ta olduğu-

[282] Talak, 65/3. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 49; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 3; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 186; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 34; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 199; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 323.
[283] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 3.
[284] Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 34.
[285] Serrâc, *el-Luma'*, s. 49.
[286] Tevekkül kavramına âyetlerin yanısıra hadislerin de kaynaklık ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin tevekkül ile ilgili olarak naklettiği hadis, hesaba çekilmeksizin cennete girecek olan uğursuzluğa inanmayan, büyü yapmayan, vücutlarını dağlamayan ve yalnızca Rablerine tevekkül eden kimselere dair Ukkâşe hadisidir. Buhârî, Tıb, 42, no. 5752; Müslim, İmân, 371, no. 524; Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 17, no. 2446.
[287] Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 346; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 460; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 387; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XVIII, 496.
[288] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 350.
[289] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 45. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tefsîr*, II, 210.

nu kabul ederek işi esas sahibine havale eder. Vekâlette ise tamamen işi gerçek sahibine havale etme değil, vekil olanın vekil olunan kimsenin yerine geçmesi söz konusudur. Tevekkül ehli rabbini kendisine vekil edinir, rabbi onun yerine geçerek kendisine vekâlet eder. Dolayısıyla tefvîz, Allah'a olan güvenin tevekkülden daha ileride olduğu bir makam konumundadır.[290]

Herevî tefvîz kavramını şu âyete dayandırılmaktadır:

وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ.

"Ben işimi Allah'a tefvîz ediyorum. Şüphesiz Allah kullarını daima görüp gözetir."[291] Mutasavvıflar bu âyetteki (وَأُفَوِّضُ) ifadesini "Allah'a güvenmek, tevekkül etmek, ona emanet etmek" şeklinde yorumlamışlardır.[292] Tefsirlere bakıldığında bu âyet ile ilgili olarak mutasavvıflarla benzer açıklamaları yaptıkları görülmektedir. Söz gelimi Taberî bu âyeti, "işimi Allah'a teslim ediyorum, ona emanet ediyor, ona tevekkül ediyorum. Nitekim O kendisine tevekkül eden kuluna kâfidir" şeklinde tefsir etmiştir.[293] Yine Mâturîdî, Fahreddin er-Râzi ve Kurtubî gibi müfessirlerin buraya "tevekkül" ve "korkulan bir olay karşısında Allah'a sığınma" anlamları verdikleri bilinmektedir.[294]

Yukarıda zikrettiğimiz âyetler değerlendirildiğinde tevekkül kavramının Kur'an kaynaklı olduğunda İslâm âlimlerinin ittifak ettikleri açıktır. Bunun yanında son âyetten hareketle tefvîz kavramının da Kur'an'da geçen bir mefhûmun kavramlaşmış hali olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tevekkülün özel bir hali olan tefvîzin de Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu söylenebilir.

1.2. Nefis Terbiyesine Dair Kavramlar

Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramlarının ihtivâ ettikleri mevzulardan biri de nefis terbiyesidir. Tasavvufta nefis söz konusu olduğunda daha çok hastalıkları, hileleri ve zararları gündeme gelmektedir. Nitekim nefis tasavvufta her türlü şer ve günahın

[290] Bkz. Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdullah Tilimsânî, *Şerhu Menazili's-sâirîn ile'l-hakki'l-mübîn*, nşr. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Kitâb-Nâşirûn, Beyrut, 1434/2013, s. 113; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 114.
[291] Mümin, 40/44. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 45. Ebû Tâlib el-Mekkî bu âyeti tevekkül bahsi içerisinde ele almaktadır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 3.
[292] Sülemî, *Tefsîr*, II, 210; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 266.
[293] Taberî, *Tefsîr*, XX, 335.
[294] Mâturîdî, *Tefsîr*, IX, 32, 33; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXVII, 520; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 318.

kaynağı, kötülüğü emreden[295] bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bundan dolayı da nefsi terbiye etmek, tedavi etmek, ıslah etmek tasavvufî terbiyenin en önemli gayesini teşkil etmektedir. Bu bağlamda nefis terbiyesi ile ilişkili olarak tasavvufta pek çok kavram ortaya çıkmıştır. İşte bu başlık altında nefis terbiyesi ile doğrudan yahut dolaylı olarak ilişkili gördüğümüz, Kur'an'ın zâhirinden istinbât edilmiş olduğunu düşündüğümüz tasavvuf kavramları ele alınacaktır.

1.2.1. Melâmet

Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğini ilanının ardından mecnunluk, kâhinlik, şairlik, yalancılık gibi birtakım ithamlara maruz kaldığı gibi Allah'ın velî kulları da yaşadıkları çevre tarafından kınama ve saldırılara maruz kalmışlardır. Bunun doğal bir neticesidir ki tasavvufta *melâmet* (الملامة) kavramı ortaya çıkmıştır. Hücvîrî'nin eserinde detaylı bir şekilde ele aldığı[296] melâmet, sözlükte "azarlamak, kusur bulmak, kınamak, kötülemek ve ayıplamak" gibi anlamlara gelmektedir.[297] Terim olarak ise kınayanın kınamasına aldırış etmeden sâlikin yoluna devam etmesini ifade etmektedir.

Hücvîrî'ye göre üç türlü melâmet bulunmaktadır. Bunlardan ilki "istikamet" üzere olan melâmet anlayışıdır. Buna göre melâmet ehli olan kimse sâlih ameller işler, dinin emir ve yasaklarına riayet eder ve muamelelerinde dürüstlüğü elden bırakmaz. Onun bu tavrı karşısında halk kendisini kınar. O ise buna aldırmayarak yoluna devam eder. Bu, melâmetin sûfîlerce makbul görülen şeklidir. İkincisi "kasd" şeklindeki melâmettir. Buna göre melâmete yönelecek kimse, halk arasında mevki, makam ve itibar sahibidir. Kalbi de makam ve mevkiye meyletmiş ve halkın takdirine heves etmiştir. Fakat sonunda yaptığı işin hatalı olduğunu fark ederek şöhret arzusundan kendisini sıyırır ve Hak ile meşgul olmaya yönelir. Halk arasındaki itibarını yok etmek için de şeriatın meşrû gördüğü dairede halkın hoşlanmayacağı işleri yapar. Böylece nefretlerini üzerine çekerek

[295] Yûsuf, 12/53.
[296] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 121.
[297] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 111; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 222; Cevherî, *Sıhah*, V, 2034; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 456; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 51; Nihat Azamat, "Melâmet", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 24.

halkın nezdindeki şöhret ve itibarını yok etmiş olur. Melâmetin son şekli ise "terk" suretiyle gerçekleşir. Bu kimseler melâmet bahanesiyle dinin emir ve yasaklarını terk eder. Sonunda küfür ve dalâlet içerisine düşerler. Hücvîrî melâmetin bu son şeklinin açık bir sapıklık olduğunu vurgular ve yaşadığı dönemde melâmetîlerin ekseriyetinin bu hal ve hareket biçimini benimsediklerini belirtir.[298]

Melâmet kavramı ile ilgili olarak Hücvîrî,

وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

"Onlar kendilerine dil uzatanların kınamasına aldırmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine bahşettiği bir lütuftur. Allah'ın lütfu bol, ilmi sınırsızdır." âyetini delil getirir.[299] Hücvîrî'ye göre sünnetullah şöyle cereyan eder: Allah kendisi ile alaka kuran, kendisinden bahseden kullarını dünya halkına levmettirir. Bununla birlikte kınanan kimseleri ise bunlara aldırmaktan, onlarla meşgul olmaktan uzak tutar. Bu, gayretullah yani Allah'ın sevdiği kulunu kıskanması ile ilgili bir durumdur. Allah bu kullarındaki maddî ve mânevî güzellikleri başkalarının fark etmesini kıskanır ve istemez. Aynı zamanda onları kibirlenme ve kendilerini beğenme gibi kötü davranışlardan korumak için kendilerinin de bu güzelliğin farkına varmalarını istemez. Bu sebepten dolayı da halkı onlara musallat eder. Ayrıca Allah halka da "nefs-i levvâme" yani kınayan bir nefs vermiştir. Nitekim Kur'an'da,

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ.

"Nefs-i levvâmeye and olsun."[300] Bu nefis ile iyi kötü ne yaparlarsa yapsınlar halk onları kınayacaktır. Kötülüğü, kötü olduğu için, iyiliği ise eksik ve kusurlu yaptıkları gerekçesiyle kınayacaklardır.[301]

Melâmet ile ilgili öne sürülen yukarıdaki ilk âyet Allahu Teâlâ'nın müminlerin dinlerinden dönmeleri durumunda yerlerine getireceği yeni bir mümin topluluğun özellikleri arasında saydığı bir haslettir. Kur'an'da bu müminlerin kendileri gibi mümin kardeşlerine karşı şefkatli ve merhametli, kâfirlere karşı ise son derece tavizsiz oldukları, Allah yolunda cihad ettikleri ve ken-

[298] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 121, 122.
[299] Mâide, 5/54. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 121.
[300] Kıyâme, 75/2. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 121.
[301] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 121.

dilerine dil uzatanlara, kınayanların kınamalarına aldırmayan kimseler oldukları belirtilmektedir.[302]

Tefsirlerde, kınayanların kınamasından korkmayanların kimler olduğu ile ilgili iki farklı kanaat bulunmaktadır. Bunlardan ilki müminlerin cihadı yalnız Allah rızâsını gözeterek yapmaları ve bu uğurda kınayanın kınamasına aldırmamalarıdır.[303] İkincisi ise kınanmaktan korkanların münafıklar, kendilerini kınayanlara aldırmayan kimselerin ise imanı kuvvetli müminler olduğudur.[304] Nitekim âyette kendilerine dil uzatanların kınamasına aldırmayan bir topluluğun geleceğinden bahsedilmesi bazı kimselerin kınanmaktan korktuğu neticesini doğurmaktadır. Ayrıca gramer olarak (و) harfinin atıf için olması ilk mânânın, hal için olması ise ikinci mânânın çıkartılmasında önemli bir etkiye sahiptir.[305]

İkinci âyetteki *nefs-i levvâme* de tefsirlerde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve İkrime (ö. 105/723) "iyi ve kötü her konuda kınayan nefis" İbn Abbas "kınanmış nefis", Mücâhid "kaçırdığında pişman olan, sahibini kınayan nefis" Katâde "günahkâr nefis" anlamı vermiştir. Taberî bu anlamların hepsinin birbirlerine yakın olduğunu ve "nefsin sahibini iyi ve kötü her şeyde kınayacağı ve kaçırılan fırsatlar için de pişmanlık duyacağı" anlamının zâhire daha uygun olduğunu belirtir.[306] Vâhidî'ye göre âyette kast olunanın âdemoğlunun nefsidir ve kıyâmette işlediği şerlerden ve daha fazla hayırlı iş yapmamasından dolayı kınanacaktır.[307] Diğer bir yoruma göre burada kastedilen nefsin kötü bir fiil işlediğinde kendisini kınamasıdır ki mümin yapmadığı hayırlar için, kâfir ise iman etmediği için kendisini kınayacaktır. Başka bir yoruma göre ise bazı faziletleri elde eden nefis hoş olmayan davranışları kınayacaktır.[308] Bu son anlamın Hücvîrî'nin yaklaşımına daha yakın olduğunu belirtmeliyiz. Fakat Kuşeyrî'nin yorumu Hücvîrî'yi destekler nitelikte değildir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre buradaki nefis kendi kusurlarını bizzat bilmekte olduğu için kendisini kınamaktadır.[309]

[302] Mâide, 5/54.
[303] Taberî, *Tefsîr*, VIII, 528; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XII, 381, 382.
[304] Vâhidî, *el-Vasît*, II, 200; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XII, 381, 382; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 220.
[305] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XII, 381, 382.
[306] Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 469-471.
[307] Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1153.
[308] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 457; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 51.
[309] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 185.

Netice itibariyle, melâmet ile ilgili istidlâl edilen ilk âyetin doğrudan ikincisinin ise dolaylı olarak melâmet kavramına kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Fakat melâmet kavramının yalnızca Kur'an'da yer aldığı haliyle kalmayıp çeşitli şekil ve uygulamalarla kapsamının genişletilmiş olduğunu da burada belirtmemiz gerekir. Hücvîrî'nin üç ayrı melâmet anlayışından bahsetmesi de bunu göstermektedir.

1.2.2. Mücâhede

Tasavvufta nefis terbiyesi ile ilgili önemli bir kavram olan *mücâhede* (المجاهدة) tasavvuf ıstılâhlarına dair yazılmış olan eserlerde çeşitli âyetlerle ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Mücâhede kavramını Kelâbâzî ve Kuşeyrî, eserlerinin ıstılâhlara dair bölümlerinde müstakil bir başlık altında ele almakta[310] Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazâlî ise eserlerinin muhtelif yerlerinde atıfta bulunmakla yetinmektedir.[311]

Mücâhede kelimesi, "takat, güç, kuvvet, meşakkat, zahmet ve güçlük" gibi anlamlara gelen (جهد) kökünden türetilmiş olup cihad etmeyi ifade eder.[312] Cihad ise kişinin düşmana karşı olanca gayretiyle savunma yapması anlamına gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî, cihad ve mücâhedeyi "düşmana karşı savunma yaparken bütün takat, güç, kuvvet veya mecâli sarf etmektir" şeklinde tanımlamakta ve düşmanı da; görünürdeki açık düşman, şeytan ve nefis olarak üçe ayırmaktadır.[313] Semin el-Halebî, cihadı görünen (zâhirî) ve görünmeyen (bâtınî) düşmanlara karşı cihad olarak ikiye ayırmaktadır: Görünen düşmana yani kâfirlere karşı yapılan savaş zâhiri cihaddır. Nefse ve şeytana karşı yapılan cihad ise bâtınî cihaddır.[314] Tasavvufta ise mücâhede ile kast olunan daha çok nefis ve şeytan ile olan cihad olup[315] "şeriatça istenen ve bununla birlikte nefse zor gelen şeyleri ona yükleye-

[310] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 159; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 133.
[311] Örneğin bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 36, 65, 66, 109, 116; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 69, 132 v.dğr.; Gazâlî, İhyâ, IV, 538.
[312] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 208; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 710, Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VII, 537; Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 440. Mücâhede kavramı ile ilgili ayrıca bkz. Mehmet Demirci, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19, 2007, s. 9-21.
[313] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 208; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VII, 537.
[314] Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 351.
[315] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 6, 138, 159, 162, 165.

rek nefisle savaşmak" anlamında kullanılmaktadır.[316] Nitekim Kuşeyrî mücâhedeyi tevbeden sonraki makam olarak ele alarak daha yolun başında mücâhede sahibi olmayan kimsenin bu yolun kokusunu bile teneffüs edemeyeceğini ifade etmektedir.[317] Kuşeyrî'ye göre mücâhede; nefsi, alışkanlıklardan tıpkı bebeği sütten keser gibi kesmek ve daima nefsin hoşuna gidecek şeylerden kaçınmak, ona muhalefet etmektir.[318]

Kur'an'da cihad ve mücâhede kavramları ile ilgili çok sayıda âyet bulunmakla[319] birlikte sûfîlerin mücâhede konusunda daha yaygın bir şekilde delil getirdiği[320] Ankebût Suresi 69. âyetini incelemenin mücâhede kavramı için yeterli olacağı kanaatindeyiz. Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.

"Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir."[321] Sûfîlerin genel kanaatine göre bu âyetin anlamı düşmanla fiilî savaşın yanında esas itibariyle en zor cihad olarak mütalaa edilen nefisle mücâdele etmektir.[322] Tefsirlerde âyetteki mücâhedenin birkaç şekilde yorumlandığı görülmektedir. Bazı müfessirler buradaki cihadı genel anlamıyla Allah rızâsı

[316] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 171.

[317] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.133.

[318] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.135. Kuşeyrî'nin mücâhede ile ilgili görüşleri için bkz. Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*, s. 458-460.

[319] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres,* s.183, 183. جهد kökü ve türevlerinin Kur'an'da geçtiği yerler şöyledir: جاهد: Tevbe 9/19; Ankebût, 29/6. جاهدوا: Bakara, 2/218; Âl-i İmrân, 3/142; Enfâl 8/74, 75, 76; Tevbe, 9/16, 20, 88; Nahl, 16/110; Ankebût, 29/69; Hücurât, 49/15. تجاهدون: Saf, 61/11. يجاهد: Ankebût, 29/6. يجاهدون: Maide, 5/54; جاهد: Tevbe, 9/73; Tahrim, 66/9. جاهدهم: Furkan 25/52; جاهدوا: Maide, 5/35; Tevbe, 9/41, 86; Hac, 22/78; جهد: Maide, 5/53; En'am, 6/109; Nahl, 16/38; Nûr, 24/53; Fâtır, 25/42. جهاد: Tevbe, 9/24; Furkan, 25/52; Mümtehine, 60/1; مجاهد: Nisa, 4/95; Muhammed 47/31.

[320] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.133; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 263; Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah Geylânî (ö. 561/1166), *el-Gunye li-tâlibi tarîki'l-Hak azze ve celle*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, II, 306.

[321] Ankebût, 29/69.

[322] Sülemî, *Tefsîr*, II, 120-122; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VII, 290; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 162; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 497. Mücâhede kavramının terim anlamını kazanmasında hadis rivayetlerinin rolü büyüktür. Nitekim Hz. Peygamber'in "...Mücâhid, Allah'a itaat yolunda nefsi ile cihad edendir..." (Ahmed b. Hanbel, VI, 22, no. 24458; Tirmizî, Fedâilü'l-cihâd, 2, no. 1621.), "En değerli cihad, zalim yöneticinin karşısında hakkı dile getirmektir." (İbn Mâce, Fiten, 20, no. 4011; Ebû Dâvûd, Melâhim, 17, no. 4344.) buyurması, Kadınların cihad yapıp yapamayacağı konusu kendisine sorulduğunda "Hac ne güzel cihâddır!" buyurması yine diğer bir rivayette kadınlar için en faziletli cihadın hac olduğunu belirtmesi (Buhârî, Cihâd, 62, no. 2876, Cihâd, 1, no. 2784.) ve harbin küçük cihad, nefisle mücâhedenin ise büyük cihad olduğuna dair temel hadis kaynaklarında yer almayan rivayetler mücâhede kavramının muhtevasının oluşumunda etkili olmuştur. Hadisler için bkz. Geylânî, *el-Gunye*, II, 306.

için çaba ve gayret sarf etmek olarak anlamışlardır.[323] Bu anlayış, herhangi bir sınırlandırılma olmaksızın nefs-i emmâre, şeytan ve din düşmanları ile her türlü mücâhedeyi kapsamaktadır.[324] Mutasavvıfların vermiş oldukları mana da bu kapsamın içerisine girmektedir. Nitekim Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) bu âyet ile ilgili olarak, "Burada sözü edilen cihad yalnızca düşmanla savaşmak değildir. O, batılı reddetmek, zalimlere mani olmak ve böylece dine yardımcı olmaktır. Bunun en önemli şekli emr-i maruf ve nehy-i münker yapmaktır." der. İbn Atiyye, Dârânî'nin bu sözlerini naklettikten sonra şunları ilave eder: "Allah'a itaat yolunda nefisle mücâhede de bu kapsamda ele alınır ki o cihad-ı ekberdir. Nitekim Peygamber (sas) "Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz."[325] buyurmaktadır."[326]

Bu genel anlamın haricinde bir de âyetin muayyen bazı mânâlarının bulunduğuna dair yorumlar da bulunmaktadır. Bir kısım müfessirler önceki âyetlerle de irtibatlı olarak bu âyetin Kureyş müşriklerine karşı cihaddan bahsettiği kanaatine varmışlardır. Buradan yola çıkarak âyetin genel anlamda "kâfir ve müşriklerle savaşmak" şeklinde anlaşılabileceği yorumunu da yapmışlardır.[327] Bazı müfessirler ise bu âyetin, cihadın henüz farz kılınmasından önce indirildiğini öne sürerek silahlı mücadele anlamı verilemeyeceğini savunarak âyeti genel anlamda "Allah için gayret sarf etme" anlamı vermişlerdir.[328] Bazı müfessirler mücâhedeyi, kişinin bildikleriyle amel etmesi olarak yorumlamıştır. Nitekim Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: "Bildiği ile amel eden kimseye Allah bilmediğini öğretir."[329]

[323] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 525.

[324] Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, III, 465.

[325] Hindî, *Kenzü'l-ummâl,* IV, 430, no. 11260, IV, 616, no. 11779; Geylânî, *el-Gunye*, II, 306. Hadis âlimleri halk dilinde meşhur olan bu rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olmadığı yahut zayıf olduğu yönünde kanaatlerini ifade etmişlerdir. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 481, no. 1362.

[326] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 661; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 390.

[327] "Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenlikli bir yer kıldığımızı görmediler mi? Onlar hâlâ batıla inanıyorlar da Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar? Allah'a karşı yalan uyduran yahut kendisine geldiğinde, gerçeği yalanlayandan daha zalim kimdir? Cehennemde kâfirler için bir yer mi yok?" (Ankebût, 29/67, 68) Bkz. Taberi, *Tefsîr*, XVIII, 444; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 426; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 390; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 497.

[328] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 660; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 390. Ayrıca bkz. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 162, 163.

[329] Rivayet kaynaklarda şu şekilde de geçmektedir: (مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) "Allahu Teâlâ bildikleri ile amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir." Bkz. Ebû Bekir el-Kelâbâzî,

Âyet-i kerimede de şöyle buyrulur: "Allah'tan korkun. Allah size öğretiyor."[330] Hasan b. Ebü'l-Hasan ise âyetin âbidler hakkında olduğunu belirtir.[331]

Sonuç olarak söylenebilir ki mutasavvıfların mücâhede kavramı ile ilgili delil getirdikleri Ankebût Suresi'nin bu 69. âyetinde ifade edilen mücâhede, müfessirler ve sûfîlerin çoğunluğuna göre en genel anlamıyla "kişinin düşmana karşı olanca gayretiyle savunma yapması" olarak anlaşılmıştır. Tanımdaki düşmanın ise üç türlü olduğu ifade edilmiştir: Kâfirler/müşrikler, nefis ve şeytan. Mutasavvıflar cihadın her üç düşmana karşı yapılan şeklini de benimsemekle birlikte nefis ve şeytana karşı yapılan mücadeleyi büyük cihad olarak görüp daha çok önemsemişler ve mücâhede terimini cihadın bu çeşidine hasretmişlerdir. Mücâhedenin böyle bir anlam kazanmasında mutasavvıfların Kur'an'dan ve konuyla ilgili hadislerden ilham almış oldukları açıktır. Ancak tasavvuftaki mücâhede kavramının genel olarak nefisle mücâhedeye hasretmiş olması, Kur'an'daki cihad kavramının kısmen de olsa uygulamada anlam daralmasına uğramasına sebep olmuştur.

1.2.3. Sohbet

Tasavvufî eğitimde şeyh ve mürid arasındaki bilgi ve edep aktarımı açısından önemli görülen usullerden belki de en önde geleni *sohbet* (الصحبة) yahut daha Türkçe bir ifade ile "arkadaşlık" olarak ifade edebileceğimiz terbiye usulüdür. Eğitimde hâlin sözden daha etkili olduğu bilincinde olan Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi mutasavvıflar sohbet kavramına telif ettikleri eserlerde kimi zaman edepler, kimi zaman da tasavvufî hal ve muameleler arasında yer vermişlerdir.[332]

Burada şunu hemen belirtmemiz gerekir ki tasavvuftaki sohbet kavramı, Türkçe'de kullanılan sohbet kelimesinden daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Nitekim sohbet, sözlükte, "kısa bir süre de olsa birlikte olmak, çokça mülâzemet etmek, arkadaşlık, hasbihal, dostluk, söyleşi ve bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali" gibi anlamlara gelmektedir.[333] Tasavvufta ise şeyh yahut büyük âlimler ile birlikte olup onlardan mânevî anlamda feyizlenmek, onların ilimlerinden ve edeplerinden istifade etmek mânâsına gelmektedir. Bu birliktelik uzun ya da kısa süreli seyahatler şeklinde olabileceği gibi belli meclislerde vaaz ve nasihatleri dinlemek tarzında da olabilir.

Bahru'l-fevâid, thk. Muhammed Hasan Muhammed - Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, s. 99; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/15.

330 Bakara, 2/282. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 660; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 390.

331 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 660; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 390.

332 Serrâc'ın edeblerle ilgili bölümde, Kuşeyrî'nin haller ve makamlar arasında yer verdiği sohbet kavramını Hücvîrî tasavvufî hakikatler ve muameleler arasında ele almıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 163; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.

Sohbet kavramı tasavvufta çeşitli taksimlerle de ele alınmaktadır. Söz gelimi Kuşeyrî, sohbetin üç ayrı şeklinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki kişinin kendinden üstün olanlarla sohbetidir. Kuşeyrî, bunun esas itibariyle hizmet mahiyetinde olduğunu belirtir. İkincisi kendinden aşağı olan kimselerle sohbet etmektir. Bu da şefkat ve merhamet ile muameleyi gerektirir. Böylece karşısındaki kimseden itaat ve hürmet görecektir. Üçüncüsü ise eşit kimselerin sohbeti/arkadaşlığıdır. Bu da îsâr ve fütüvvet üzerine binâ edilmelidir.[334]

Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin sohbet kavramı ile ilgili olarak delil getirdiği âyet Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında Sevr dağındaki bir mağaraya Hz. Ebû Bekir ile birlikte sığınmasına atıfta bulunan şu âyettir:

ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا.

"Hani Peygamber mağaraya sığınan iki kişiden biri iken yanındaki can dostunu, 'Tasalanma; çünkü Allah bizimle beraber!' diyerek teselli etmişti."[335] Kuşeyrî'ye göre bu âyette Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir arasındaki dostluk ve arkadaşlık, tasavvuftaki sohbet kavramına tekabül etmektedir. Dolayısıyla tasavvuftaki sohbet kavramı Hz. Peygamber ile ashabı arasındaki samimi ilişkiye dayanmaktadır.[336] Ashâb ve sahabi kelimeleri de zaten sohbet ile aynı kökten türemiş olup gramer itibariyle ism-i fâil kalıbındaki sâhib kelimesinin çoğul kipini oluşturmaktadır. Bu bakımdan yukarıdaki âyette geçen sâhib kelimesi aynı zamanda Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarını ifade eden sahabi kavramı-

333 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 275; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXIV, 2401; Süleyman Uludağ, "Sohbet", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 350.

334 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 326. Sohbet kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Bülent Akot, "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/31, ty., ss. 30-39.

335 Tevbe, 9/40. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 400.

336 Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 400.

na da kaynaklık etmektedir.[337] Anlam itibariyle Hz. Peygamber ile yapılan dostluk, arkadaşlık ve onunla uzun süre beraber yaşamayı ifade eden sahabi mefhumunun tasavvuftaki yansımasının sohbet kavramı ve metodu ile ifade edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'i bir kez dahi görme imkânı elde eden herkesin sahâbî olduğu kanaatinde olan hadisçilerin aksine bir veya iki defa görmüş fakat beraber yaşama imkânı bulamamış kimselerin sahâbî sayılamayacağı kanaati usulcülerce ileri sürülmüştür. Diğer bir deyişle usulcülere göre ancak kendisine tâbî olma gayesiyle Hz. Peygamber'le bir süre birlikte yaşama tecrübesi bulanan kimseler sahâbî kabul edilebilir.[338] Usulcülerin yaklaşımlarının esası olan "uzun süre birlikte yaşama" şartı tasavvuftaki sohbet kavramının da esasını teşkil etmektedir. Bu bakımdan mutasavvıfların sohbet metodunun fakihlerin sahâbî kavramına olan yaklaşımları ile uyum arz ettiği anlaşılmaktadır.

Hücvîrî mürid için en önemli şeyin sohbet olduğunu yalnızlığın ise felaket getireceğini belirterek yukarıdaki âyeti eserine almaktadır.[339] Ayrıca sohbet kavramını Allah'a dost olmakla da ilişkilendirerek şu âyeti delil getirmektedir:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا.

"İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar var ya, Rahman onları sevecek ve sevdirecektir."[340] Hücvîrî'ye göre Yüce Allah iyi iş yapan müminleri kendine dost edinecek, onları gönüllerde sevgili hale getirecektir.[341]

Hücvîrî müminler arasındaki dostluğu da sohbet kavramı altında mütalaa etmekte ve Hücûrât sûresinde yer alan,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ.

"Müminler ancak ve ancak kardeştirler. Şu halde kardeşlerinizin arasını düzeltip sulhu sağlayın."[342] âyetini müminler arasındaki dostluk ve arkadaşlığın sağlanmasının önemini vurgulamak için vermektedir.[343]

[337] Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2005, s. 1.
[338] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 113; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1060; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 5.
[339] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 400.
[340] Meryem, 19/96. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.
[341] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.
[342] Hücûrât, 49/10. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.
[343] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398. Kuşeyrî'nin sohbet kavramı ile ilişkili olarak naklettiği hadislere örnek olarak şu hadisi verebiliriz: Hz. Peygamber bir gün sahâbîlerine "Dostlarıma ne zaman kavuşacağım?" buyurmuş, bunun üzerine ashabı: "Annemiz babamız sana fedâ

Sohbet kavramı ile ilgili olarak tasavvuf kaynaklarında yer alan bu âyetlerin Allah ve kulu arasındaki ve müminlerin birbirlerine karşı olan sevgi ve muhabbetlerine işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin tasavvuftaki sohbet kavramının ve yönteminin gelişmesine kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

1.2.4. Tebettül

Tasavvuftaki zühd anlayışının farklı bir ifadesi olan *tebettül* (التبتل) kavramı Herevî'nin eserinin "Ebvâb" bölümünde yer vermiş olduğu bir makamdır.[344] Sözlükte "kesilmek, ayrılmak" anlamlarına gelen[345] tebettül tasavvufta ise sâlikin her şeyden yüz çevirip bütün varlığıyla Allah'a yönelmesini ifade etmektedir.[346] Nitekim Herevî'ye göre tebettül mâsivâdan tamamıyla alakayı kesmek olup Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا.

"(Ey Peygamber!) Rabbinin adını zikret ve her şeyi bırakıp bütün varlığınla ona yönel."[347] Herevî'ye göre âyetteki (اليه) ifadesi Allah'tan başka her şeyi terk etmeye işaret etmektedir.[348] Müfessirlerin büyük bölümüne göre de âyette ifade edilen tebettül kişinin her şeyden uzaklaşarak ihlâsla Allah'a yönelmesini ifade etmektedir.[349] Ayrıca bazı müfessirler bu âyete, "dua ve ibadetlerde ihlâslı olma ve yalnız Allah'tan isteme" anlamını da yüklemişlerdir.[350] Yine kullukta yalnız Allah'a yönelmek ve ona hiçbir şeyi şirk koşmamak mânâsı müfessirin üzerinde durdukları anlamlar arasındadır.[351]

Fahreddin er-Râzi de tefsirlerde genel olarak ihlâs ile karşılanan tebettülün kelime olarak "ilgiyi/alakayı kesmek" anlamına geldiğini, Hz. Meryem'e "Betül" adı verilmiş olmasının da ibadetlerde

olsun. Biz dostlarınız değil miyiz?" demişlerdir. Hz. Peygamber ise "Siz benim ashabımsınız. Dostlarım ise beni görmeden inananlardır. Ben onlara büyük bir özlem duyuyorum." karşılığını vermiştir. Müslim, Tahâret, 39, no. 584; İbn Mâce, Zühd, 36, no. 4306.
[344] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 32.
[345] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 111; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 195; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 36.
[346] Abdurrezzak Tek, "Tebettül", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 216.
[347] Müzzemmil, 73/8. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 32.
[348] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 32.
[349] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 198; Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 377; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 374.
[350] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 475; Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 377.
[351] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 45.

her şeyden alakayı kesip sırf Allah'a yönelmesinden kaynaklandığını belirtir. Fahreddin er-Râzi, tebettülden muradın yalnızca Allah'a yönelmek olduğunu özelikle vurgulamaktadır. Hatta ona göre âhireti talep eden bir kimse işin özü itibariyle Allah'a yönelmiş değildir. Onun tebettülü âhiret olmaktadır. Allah'a ibadet ile meşgul olan kimse de aynı şekilde ibadete yönelmiştir, Allah'a değil. Mârifetullahı arzulayan kimse de Allah'a değil, mârifetullaha tebettül etmiştir.[352] Dolayısıyla kul ancak yalnızca rabbine yöneldiği zaman gerçek anlamda tebettül etmiş olur.

Tebettül ile ilgili üzerinde durulan diğer bir husus da onun ruhbanlıktan farklı bir kavram olduğudur. Nitekim ruhbanlık İslâm'da hoş görülmemekte[353] buna mukabil tebettül teşvik edilmektedir.[354] Zira ruhbanlık, dini gerekçelerle evlenmemek, manastırlarda uzlete çekilmek gibi tasvip edilmeyen bazı davranışları içermekte, buna mukabil tebettülde bu davranışlar yer almamaktadır.[355]

Tefsirlerden anladığımız kadarıyla âyette kelime kökü ile yer alan tebettül kavramı kulluk ve ibadetlerde her şeyi bırakıp ihlâsla Allah'a yönelmeyi ifade etmektedir. Verdikleri bu anlam ile müfessirlerin, tebettüle mâsivâ ile alakayı kesip yalnız Allah'a yönelme anlamı yükleyen mutasavvıflarla aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir. Buradan yola çıkılarak tebettülün Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.5. Tevbe, İnâbe ve Evbe

Mutasavvıfların ekseriyetine göre *tevbe* (التوبة), tasavvuftaki makamların ilki olmakla birlikte seyrü sülûkun her aşamasında önemini yitirmeyen bir kavramdır.[356] Bazı tasavvuf kaynaklarında tevbe tek başına ele alınırken bir kısmında ise *inâbe* (الإنابة) ve *evbe* (الاوبة) kavramları ile birlikte derecelere ayrılarak değerlendirilmektedir. Söz gelimi Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Herevî tevbe kavramını makamlar arasında, Gazâlî ise önemine binaen "Münciyyât" bölümünün başında ele

[352] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXX, 687.
[353] Hadîd, 57/27; Maide, 5/87; Buhârî, Nikâh, 8, no. 5073; Tirmizî, Nikâh, 2, no. 1082.
[354] Müzzemmil, 73/8.
[355] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 45.
[356] Nitekim Gazâlî tevbeyi sâliklerin yolunun başlangıcı, kurtuşula erenlerin sermayesi, müridlerin ilk adımı olarak vasıflandırmaktadır. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 3. Ayrıca bkz. Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 304.

almıştır.[357] *Evbe* ve *inâbe* kavramları ise Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerinde tevbenin çeşitleri arasında zikredilmiştir. Ayrıca Herevî, *inâbe* kavramını bir makam olarak ele almıştır.[358]

Tevbe, kelime olarak "günahtan dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak, pişmanlık duymak" gibi anlamlara gelir.[359] Terim olarak ise günahlardan dönüp Allah'a yönelmeyi ifade eder.[360] Cürcânî'nin tanımıyla tevbe, gönüldeki ısrar düğümünü çözüp Allah'a rücu etmektir.[361] Râğıb el-İsfahânî, şeriatta tevbenin tam olması için gereken şartların; çirkin oluşundan dolayı günah işlemeyi bırakmak, daha önce işlenmiş olanlara pişmanlık duymak, o günahı tekrar etmemeye azmetmek ve onları başka iyi amellerle telafi etmeye çalışmak olduğunu belirtmektedir.[362]

Sûfî müfessir Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tevbeyi, "tesvîfi (erteleme/geciktirmeyi) terk etmek" diye tanımlamıştır.[363] Sehl b. Abdullah'ın bir de tevbeyi "Günahı unutmamak"[364] olarak tanımladığı rivayet edilmektedir. Serrâc, Sehl'in bu tarifinin tasavvufa yeni giren ve sürekli tevbesini bozan kimseler için olduğunu söylemektedir.[365] Sehl'in aksine tevbeyi "Günahı unutmandır."[366] şeklinde tarif eden Cüneyd-i Bağdâdî ise bu tanımıyla hiçbir durumda tevbesini bozmayan muhakkiklerin tevbesini tarif etmiştir. Nitekim bu makamdakiler Allah'ın zikri ve azameti kalplerini kapladığı için günahlarını hatırlamaya fırsat bulamamaktadır.[367] Cüneyd-i Bağdâdî bunun dışında bir de tevbenin üç ayrı mânâsı olabileceğinden bahsetmektedir: Birincisi nedâmet (pişmanlık), ikincisi, Allah'ın yasakladığı şeyleri terk etmek konusunda kararlılık, üçüncüsü ise yapılan hataları telafi etmek için çaba harcamaktır.[368]

[357] Serrâc, *el-Luma'*, s. 41; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 107; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 302; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 126; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 356, 447; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 13; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 3.
[358] İbn Fûrek tevbe ve inâbeyi iki ayrı kavram olarak ele almaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 40.
[359] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 454; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 304; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 524; Bekir Topaloğlu, "Tevbe", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 279.
[360] Bkz. Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 304; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, I, 308; Topaloğlu, "Tevbe", *DİA*, XL, 279.
[361] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 63.
[362] Râğıb el-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 76.
[363] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.
[364] Kelâbâzî. *Taarruf*, s. 107; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.
[365] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.
[366] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 41; Kelâbâzî. *Taarruf*, s. 107.
[367] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.
[368] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.

Hücvîrî, tevbenin hakikatinin Allah'ın menettiği şeylerden, hoş ve güzel olan emirlerine dönmek olduğunu vurgulamakta,[369] tevbeyi, asilikten itaatkârlığa ve nefisten Hakk'a dönmek olarak açıklamaktadır.[370] Kuşeyrî, kelime anlamından yola çıkarak tevbeyi, "şeriatça kötülenen şeyden övülene dönmek" olarak tarif etmektedir.[371] Gazâlî'ye göre tevbe, ilim, pişmanlık, hal ve istikbâlin terkinden oluşur. Öncelikle kul işlemiş olduğu günahın kul ile rabbi arasında bir perde oluşturacağını bilir. Kul bunu bildiği vakit gönlünde bir elem hisseder. İşte bu pişmanlıktır. Duymuş olduğu bu pişmanlık neticesinde de haline (içinde bulunduğu zamana) ve istikbâline (geleceğine) çeki düzen verir. Yapmış olduğu kusuru hemen terk eder, gelecekte bir daha yapmamaya azmeder. İşte bu aşamaların hepsine tevbe adı verilir.[372]

Kur'an'da seksen sekiz yerde geçen tevbe kavramı otuz beş âyette Allah'a, diğer yerlerde ise insanlara nisbet edilmektedir.[373] Mutasavvıfların eserlerinde tevbe ile ilgili âyetlerin büyük çoğunluğuna rastlamak mümkündür.[374] Fakat burada tevbe ile ilgili üzerinde çok durulan âyetlere değinmemizin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Zikredeceğimiz ilk âyet Nur suresinde yer almaktadır:

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

"Ey müminler, hep birlikte tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!"[375] Mutasavvıflar bu âyette nefsin istek ve arzularına kapılma başta olmak üzere çeşitli hata ve günahlardan Allah'a dönmenin kastedildiği yorumunu yapmaktadırlar.[376] Bazı tefsirlerde de buradaki (وَتُوبُوا) "tevbe ediniz" emrine tıpkı mutasavvıfların tevbe kavramına yüklemiş oldukları anlamda olduğu gibi "Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmeye dönün" anlamı verilmiştir.[377] Dolayısıyla âyetin tevbe kavramına delaletinde mutasavvıflarla müfessirlerin yorumlarının örtüştüğünü söyleyebiliriz.

[369] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 357.
[370] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447.
[371] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.127.
[372] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 5.
[373] Topaloğlu, "Tevbe", *DİA*, XL, 279. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 156-159.
[374] Örneğin şu âyetler Gazâlî'nin tevbe kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı âyetler arasındadır: Nisâ, 4/17, 18, 31; Şuarâ, 42/25; Mümin, 40/3. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 8 v.dğr..
[375] Nur, 24/31. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 302; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 126; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 356; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 13; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 7.
[376] Örneğin bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 302.
[377] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVII, 273; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 317.

Herevî, bu âyetteki (جَمِيعًا) "hep birlikte" ifadesinden yola çıkarak işârî bir tevil ile "tevbe edenlerin tevbelerinden de tevbe etmeleri gerektiği" yorumunu yapmıştır. Nitekim âyette "hep birlikte" tevbe edilmesi emredilmektedir. Umûmî bir anlam taşıyan bu emrin kapsamına daha önce tevbe etmiş kimseler de dâhildir. Dolayısıyla onların da daha önce etmiş oldukları tevbeden tevbe etmeleri gerekmektedir. Zira Herevî'ye göre günahı hatırlamak insana eziyet ve üzüntü veren bir hadise olduğu için yapılan tevbenin unutulması esastır. Bunun için de zâten edilmiş olan tevbeden de tevbe edilmesi emredilmektedir.[378]

Mutasavvıfların tevbe kavramı ile ilgili verdiği diğer bir âyet ise

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ.

"Şüphesiz Allah çok tevbe edenleri sever." âyetidir.[379] Müfessirler bu âyet ile ilgili de tasavvuftaki tevbe kavramından farklı bir açıklamaya gitmemişler ve günahlardan dönmek anlamı vermişlerdir.[380]

Hücvîrî ve Herevî tevbe kavramı ile ilgili Kuşeyrî'nin verdiği âyetlerden farklı olarak şu âyeti nakletmiştir:

وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

"Tevbe etmeyenler zalimlerin ta kendileridir."[381] Herevî bu âyetle birlikte tevbe edenlerin üzerinden zalim sıfatının kaldırılmış olduğunu belirtir.[382] Herevî'nin bu kanaatini açıklama sadedinde Tilimsânî, tevbenin, muhalefetten muvâfakata (yani Allah'ın rızâsına muhalif amellerden onun rızâsına uygun amellere) dönmek olduğunu belirtir. Zulmü ise "bir şeyi kendisine ait olmayan bir yere koymak" olarak açıklar. Tevbe edilmesi gereken şey de fiilleri koyulması helal olmayan bir yere koymaktır. Dolayısıyla tevbe eden kimse fiillerini yerli yerine koymuş, zalim vasfından uzaklaşmıştır.[383]

Mutasavvıfların eserlerinde tevbeyi anlatırken onu, tevbe, inâbe[384] ve evbe olarak üçe ayırdıkları ve bunların her biri-

[378] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 13.
[379] Bakara, 2/222. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 303; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 126; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 7.
[380] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III, 743; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 328.
[381] Hücurât, 49/11. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 13.
[382] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 13.
[383] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 23.
[384] Cürcânî, inâbeyi "şüphelilerin zulmünden gönlü çıkartmak" olarak tanımlamaktadır. Bkz. *Et-Ta'rîfât*, s. 34.

ni de âyetlerle desteklediklerі görülmektedir. Bunlardan *inâbe*, sözlükte “bir şeyin tekrar tekrar geri dönmesi, dönmek, taata dönmek ve vekil yapmak” gibi anlamlara gelirken[385] *evbe* ise “geri dönmek, yakalanmak ve rücû etmek” anlamını ifade etmektedir.[386] Tasavvufta ise tevbe kavramının üç derecede yahut üç makam halinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim azap korkusundan dolayı tevbe eden kimse tevbe ehli; sevap ümidiyle tevbe edene inâbe ehli; azap korkusu veya sevap ümidi olmayıp sadece emri yerine getirmek için tevbe eden kimse ise evbe ehli olarak mütalaa edilmektedir.[387]

Ebû Ali ed-Dekkâk ve Hücvîrî tevbeyi tüm müminlerin makamı olarak görmektedir. Hücvîrî tevbenin bu ilk derecesini Tahrim sûresinde yer alan şu âyet ile temellendirmektedir:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا.

“Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tevbe edin.”[388] Âyette tevbe emri tüm iman edenlere yönelik olduğu için tevbe makamı tüm inananların içinde bulunduğu makam olarak algılanmaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu âyetteki tevbe-i nasûha içtenlikle, yalnızca Allah için tevbe etmek anlamı vermiştir.[389] Bu âyeti Gazâlî de eserine tevbe ile ilgili âyetler arasında almakta ve burada ifade edilen tevbe-i nasûhun her türlü şaibeden uzak bir şekilde Allah’a ihlâs ve samimiyetle yapılan tevbe olduğunu belirtmektedir.[390]

Ebû Ali ed-Dekkâk ve Hücvîrî inâbeyi ise mukarrebûn ve evliyânın makamı olarak vasıflandırır.[391] Hücvîrî inâbe kavramı ile ilgili olarak şu âyet ile istidlâl etmektedir:

هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ.

“Allah’a yönelip (onun emir ve yasaklarına itaatsizlikten sakınan), görmedikleri hâlde Rahman’a (ihlâs ve samimiyetle) derin saygı ve bağlılık gösteren ve inâbeli bir kalp ile gelen kimselere

[385] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, IV, 275; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*, V, 367; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 508.
[386] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, I, 97; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*, I, 152; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 30.
[387] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.129, 130; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 357. İnâbe kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’ân’da ‘İnâbe’ Kavramı: Dinî Tecrübe Açısından Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2008, ss. 137-159.
[388] Tahrim, 66/8. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 356.
[389] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I, 302.
[390] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 7.
[391] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 357.

vaat edilen (cennet) işte budur.”[392] Hücvîrî’ye göre âyette ifade edilen inâbe kavramı tevbeden daha özel bir mânâya sahip olup kendilerine cennet vaat olunmuştur. Bu âyet ile ilgili olarak tefsirlere bakıldığında ise sûfîlerin bu ince ayrımına rastlanmamakta, inâbe kelimesinin daha çok sözlük anlamında yorumlandığı görülmektedir. Mesela Taberî, bu âyetteki “inâbeli kalb”i tevbe eden bir kalp olarak açıklamış, inâbe ile tevbe arasında ayrım yapmamış ve “Allah’ın kerih gördüklerinden razı olduklarına dönüş” şeklinde bir yorumda bulunmuştur.[393] Vâhidî ise “Allah’a isyandan ona itaate dönüş” şeklinde kelime anlamıyla açıklamakla yetinmiştir.[394] Semîn el-Halebî inâbeyi “tevbe ile Allah’a dönme” olarak[395] tefsir etmiş böylece aynı anlama gelmeseler de yakın anlamlı kelimeler olduklarını vurgulamıştır.

İnâbe kavramı ile ilgili olarak Herevî ise şu âyeti eserine almaktadır:

وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ.

“Rabbinize inâbe edin (dönün).”[396] Bazı tefsirlerde bu âyetin genel olarak tevbeyi ifade ettiği,[397] bununla birlikte bazılarında ise “ihlâs ile Allah’a itaate dönmek” anlamına geldiği ifade edilmektedir.[398] Râgıb el-İsfahânî de inâbeye, “tevbe ve ihlâs ile Allah’a dönmek” anlamını vermiştir.[399]

Ebû Ali Dekkâk ve Hücvîrî, Hz. Davud hakkında olduğu bilinen aşağıdaki âyetten hareketle evbenin nebilerin makamı olduğunu ifade etmektedir.

نِعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهُ اَوَّابٌ.

“O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, evvâb (Allah’a dönen, yönelen) bir kimse idi.”[400] âyeti ile ilgili yorumlar incelendiğinde tıpkı diğer âyette olduğu gibi tefsirlerde evbenin müstakil bir kavram olarak ele alınmadığı, daha çok kelime anlamından (dönüş, Allah’ın rızâsına dönme vb.) hareketle tevbe kapsamında de-

[392] Kâf, 50/32, 33. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 357.
[393] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXI, 453.
[394] Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 169.
[395] Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, IV, 229.
[396] Zümer, 39/54. Bkz. Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn,* s. 16.
[397] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 683; Taberî, *Tefsîr*, XX, 231; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* III, 583.
[398] Taberî, *Tefsîr*, XX, 231; Kurtubî, *el-Câmi‘*, XV, 269.
[399] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 508.
[400] Sâd, 38/44. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.129, 130; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 357.

ğerlendirildiği görülmektedir.[401] Râgıb el-İsfahânî de bu âyetten hareketle tevbeye evbe de denilebileceğini belirtmektedir.[402]

Tasavvuf kaynaklarında yer alan bu âyetler incelendiğinde tevbe kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu açıkça görülmektedir. Kelime kökü olarak Kur'an'da yer alan evbe ve inâbe kavramlarının ise tefsirlerde daha çok tevbe kapsamında mütalaa edildiği görülmektedir. Bununla birlikte tevbeyi ifade etmeleri hasebiyle her üç kavramın da Kur'an kaynaklı kavramlar arasında sayılabilecekleri anlaşılmaktadır. Fakat tevbeye getirilen bu üçlü taksimin mutasavvıflara özgü olduğu diğer taraftan müfessirlerin ise böyle bir taksimden bahsetmedikleri anlaşılmaktadır.

1.2.6. Ubûdiyyet

Ubûdiyyet (العبودية) kavramı mefhum olarak tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde yer almakla birlikte yalnızca Kuşeyrî bu kavramı eserinin sûfîlerin halleri ve makamlarına dair ayırdığı bölümünde müstakil ve detaylı olarak ele almıştır.[403] Ubûdiyyet, sözlükte "alçaklığı açığa çıkarmak, boyun eğmek ve kulluk" anlamlarına gelmektedir.[404] İslâmî literatürde insanın, Allah'a karşı hürmet, tevazu, sevgi ve itaatini göstermek, rızâsını elde etmek niyetiyle ortaya koyduğu dini içerikli davranışlar için ibadet, hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için ise ubûdiyyet kavramı kullanılmaktadır.[405] Tasavvufta da aynı şekilde ubûdiyyet, ibadeti de kapsayacak şekilde genel anlamda Allah'a kulluğu ifade etmektedir. Nitekim Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859) ubûdiyyeti "Ubûdiyyet, her halükârda onun senin rabbin olduğu gibi senin de onun kulu olmandır." şeklinde tarif ederken,[406] Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), "Ubûdiyyet, tüm meşguliyetleri terk ederek yalnızca feragatin aslı olan işle iştigal etmektir."

[401] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 113; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 134. Kuşeyrî'nin tevbe ile ilgili verdiği hadisler ise şunlardır: "Günahtan tevbe eden günahsız gibidir." "Allah'a tevbe eden gençten daha sevimli bir kimse yoktur." "Pişmanlık tevbedir." Kuşeyrî'nin tevbe kavramı ile ilgili vermiş olduğu bu hadislerin daha çok tergîb ve terhîb kategorisinde ele alınabilecek rivayetler olduğu açıktır. Ayrıca sûfîlerin tevbe kavramının tanımını Kur'an ve hadislerdeki anlamı ile kullandıkları görülmektedir.

[402] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 30.

[403] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232.

[404] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 319; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXI, 2776.

[405] Semih Ceyhan, "Ubûdiyyet", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 33.

[406] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 233.

sözleriyle tanımlamaktadır.[407] Ayrıca ubûdiyyet tasavvufta ahde vefâ, sınırları korumak, sahip olunana rızâ, elde olmayana sabır gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.[408]

Ubûdiyyet kavramı Kur'an'da özel anlamda Allah'a ibadet ve genel anlamıyla kulluk olarak çeşitli âyetlerde geçmektedir. Kuşeyrî'nin bu kavram ile ilgili olarak eserine aldığı âyet-i kerime ise Hicr sûresinde yer alan,

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.

"Ruhunu teslim edinceye kadar rabbine kulluk/ibadet et." âyetidir.[409] Burada kulluğun ölüm gelinceye kadar devam edeceğinin vurgulanmasından dolayı olmalı ki tasavvufta ubudiyet önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Ayrıca bu âyet ubudiyet ile olduğu kadar tasavvuftaki yakîn kavramı ile de doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı yukarıdaki âyet ile ilgili yapılan tasavvufî yorumlarda âyette geçen ubûdiyyet ve yakîn kavramları birbirleri ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Nitekim Sülemî, tefsirinde çeşitli nakiller yaparak bu ilişkiye dikkat çekmiştir. Söz gelimi Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin (ö. 320/932) bu âyeti, "yakîne ulaşıncaya kadar hiçbir zaman Allah'tan başkasını dikkate alma ki böylece Hak'tan başkasıyla hissetmediğin, Hak'tan başkasını görmediğin ve Hak'tan başkasının seninle konuşmadığını görmüş ve özümsemiş olursun" ifadeleriyle açıkladığını nakleder.[410] Âyetteki yakîn ifadesinin gerçekleşeceğinin kesin olarak bilinmesinden dolayı ölüm için kullanıldığı müfessirlerce ifade edilmektedir.[411] Ubûdiyyet kavramı tasavvufta sözlük anlamı ile kullanıldığından dolayı müfessirlerin bu âyet ve ubûdiyyet kavramı ile ilgili yorumları sûfîlerinkinden büyük bir farklılık arz etmemektedir. Kuşeyrî'nin eserine aldığı âyetten de anlaşılaca-

[407] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 235.

[408] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 123.

[409] Hicr, 15/99. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232. Kuşeyrî ubûdiyyet kavramı ile ilgili olarak şu hadisi de eserine almıştır: "Yedi sınıf insan vardır ki Allah onları gölgesinden (himayesinden) başka gölgenin (himayenin) olmadığı günde, bizzat kendi gölgesinde (himaye edecektir) gölgelendirecektir: Âdil yönetici, Allah'a ibadetle yetişen genç, camiden çıktıktan sonra tekrar dönünceye kadar gönlü camide olan kimse, Allah için birbirlerini seven, bir araya gelen, birbirerinden ayrılırken de Allah rızâsı için ayrılan iki kimse, yalnız başına iken Allah'ı zikrettiğinde gözlerinden yaş akan kimse, güzel bir kadın kendisini zinaya çağırdığında 'Ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım' diye kişi, tasadduk ettiğinde sağ elinin verdiğini sol elinin dahi bilemeyeceği gizlilikte veren kişi." Buhârî, Ezân, 36, no. 660. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232.

[410] Sülemî, *Tefsîr*, I, 361.

[411] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 154; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 53; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* I, 214.

ğı gibi Allah'a kulluğu ifade eden ubûdiyyet kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu açıktır.

1.2.7. Velâyet

Tasavvufun temel kavramlarından biri olan *velâyet* (الولاية) tasavvuf klasiklerinin büyük bölümünde genişçe yer almakta olan bir kavramdır. Kelâbâzî velî kavramını kerâmete dair ayırdığı başlığın altında, Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamlarına dair tertip ettiği bölümde, Hücvîrî ise "velâyeti ispat ve kabul üzerine konuşma" başlığı altında incelemektedir.[412]

Sözlükte "velîlik, yakınlık, nusret ve yardım etmek" anlamlarına gelen[413] velâyet, tasavvufta Allahu Teâlâ'nın kulunu, kulun da rabbini velî/dost edinmesini ifade etmektedir. Tasavvuf kaynaklarında velî kavramının genel olarak iki mânâsından bahsedilmektedir: İlki "yardım eden, koruyan, seven ve işleri gören" anlamıdır. Bu anlamı ile velî, Allah'ın bir sıfatı olup mümin kullarının işlerini uhdesine alması, onları koruması ve ihtiyaçlarını gidermesini ifade eder. Nitekim (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) "O, bütün sâlihlere velîlik eder." âyeti[414] Allah'ın, has kullarını koruyup kolladığını bildirmektedir. Hücvîrî, velâyetin rubûbiyyet mânâsına da geldiğini belirtir ve bundan dolayıdır ki Kur'an'da (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ) "İşte böyle bir durumda velâyet (koruyup kollamak ve yardım eli uzatmak), Hak (ibadete layık yegâne ilah/tanrı) olan Allah'a mahsustur." buyurulduğunu ifade eder.[415] Hücvîrî, ayrıca velâyetin muhabbet mânâsına da geldiğini belirtir.[416]

Velînin ikinci anlamı ise "yardım edilen, korunan, sevilen, dost edinilen" olup Allah'ın mümin kulları için kullanılır. Bu kullanımıyla velî, Allah'a ibadet ve taatı uhdesine alan kimseyi ifade eder. Allah'ın koruduğu ve yardım ettiği müminler de Allah'a ibadet etmekle onun dostluğunu kazanıp velîsi olurlar.[417]

[412] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 81 v.dğr.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273.
[413] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 400; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 141; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 533.
[414] Araf, 7/196. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 326; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273.
[415] Kehf, 18/44. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273.
[416] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273, 274.
[417] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Süleyman Uludağ, "Velî", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 25. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 88; Sâlih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hakîm Tirmizî Örneği", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü – 2*, haz. Nahit Kayabaşı, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Y., Bursa, 2003, ss. 116.

Mutasavvıflar Allah'ın velî kulunun kim olduğuna dair de birtakım yorumlar yapmışlardır. Söz gelimi Kelâbâzî velîliği iki kısma ayırmıştır. Bunlardan ilki kulu Allah'a düşman olma halinden çıkartan tüm müslümanları kapsayan velîliktir. Diğer bir deyişle mutlak anlamda tüm müminler Allah'ın velîsidir. Fakat Allah'ın velîsi olduklarını bilmeleri gerekmez. İkincisi ise Allah'ın seçilmiş velî kullarıdır. Allah katında özel yerleri vardır. Bu kimseler velîliklerinin farkındadırlar.[418]

Velâyet ve velî kelimeleri Kur'an'da muhtelif yerlerde geçmektedir.[419] Kuşeyrî'nin velâyet kavramı ile ilgili delil getirdiği âyetleri burada incelemekle yetinecek olursak öncelikle Allah'ın velî kullarından bahsettiği şu âyeti ele almamız gerekecektir:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

"Şunu akılda iyi tutun ki Allah'ın dostları için ne korku ve ne de bir hüzün söz konusudur."[420] Tefsirlere bakıldığında âyette ifade edilen evliyâ kelimesi ile kast olunanın ne olduğuna dair muhtelif görüşlerin yer aldığı görülmektedir. Bunlar arasında yüzlerine bakıldığında Allah hatırlanan kimseler olduğu, genel olarak müminlerin kastedildiği, Allah için birbirini seven müminlerin kastedildiği ve Allah'ın muhlis kullarına karşılık geldiği, şeklinde yorumların yapıldığı görülmektedir.[421] Bu yorumlardan "yüzlerine bakıldığında Allah hatırlanan kimseler olduğu"na dair açıklama bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soru üzerine Allah'ın velî kullarını (يُذَكِّرُ اللَّهُ لِرُؤْيَتِهِمْ) "Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatırlar." şeklinde tanımladığına dair gelen bazı rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetlerin hadis kaynaklarında nadiren bulunmakla birlikte[422] daha çok tefsirlerde yer aldığı görülmektedir.[423]

Evliyânın, birbirlerini sırf Allah rızâsı için seven müminler olduğuna dair ikinci yorum ise Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanmaktadır: Hz. Peygamber bir gün ashâbıyla birlikte otur-

[418] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 82, 83.
[419] Bkz. Mehmet Sürmeli, "Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9, 2002, ss. 317.
[420] Yûnus, 10/62. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 326; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273.
[421] Taberî, *Tefsîr*, XII, 209-212; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, II, 104.
[422] Örn. bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 79, no. 34336.
[423] Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, II, 104; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, V, 137; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 552; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV, 497;

ken şöyle buyurur: "Allah'ın şehit ya da peygamber olmayan öyle kulları vardır ki kıyâmet gününde Allah'a olan yakınlıkları nedeniyle peygamberler ve şehitler onlara gıpta ederler." Bu sözü işiten sahâbîler bir anda kulak kesilip merakla sorarlar: "Kim bunlar, yâ Resûlallah?" Ashâbın dikkatini toplayan Allah Resûlü şu açıklamayı yapar: "Bunlar, akrabalık ya da aralarında dönüp dolaşan bir maldan kaynaklanan çıkarları olmaksızın, sırf Allah için birbirlerini seven insanlardır. Onların yüzlerinde bir nur vardır ve onlar hidâyet üzeredirler. İnsanlar telaşa düştüklerinde onlar korkuya kapılmazlar, insanlar hayıflanırken onlar üzülmezler." Allah Resûlü bu sözlerinin ardından "Şunu akılda iyi tutun ki Allah'ın dostları için ne korku ve ne de bir hüzün söz konusudur." âyetini[424] okur.[425] Bu hadisten yola çıkan bazı müfessirler evliyâ kavramını hadiste açıklandığı üzere anlamlandırmışlardır.[426]

Taberî'nin de en doğru görüş olarak beyan ettiği diğer bir kanaate göre ise evliyâullahın bir sonraki âyette (الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ) "Onlar Allah'a yürekten inanan ve muttakî kimselerdir."[427] şeklinde açıklandığı üzere iman ve takvâ sahibi kimseler olduğudur. Taberî, imanın Allah'ı, Resûlü'nü ve onun getirdiklerini tasdik ile takvânın ise yasaklardan sakınıp farzları da yerine getirmekle mümkün olacağını belirterek Allah'ın evliyâyı bu sözler ile açıkladığını ifade etmektedir.[428]

Evliyâullah ile ilgili yapılan bu açıklamaların her biri esas itibariyle tasavvuftaki velâyet kavramının ihtivâ ettiği anlamların bir yönünü öne çıkarmaktadır. Tasavvufî anlamdaki bir velînin hem görüldüğünde Allah'ı hatırlatması, hem müminlere karşı hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin sırf Allah rızâsı için muhabbet beslemesi hem de iman ve takvâ sahibi olması beklenir. Bu bakımdan tasavvuftaki velâyet kavramının ıstılâhlaşmasında bu âyet ve âyet ile ilgili nakledilen hadislerin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'e yöneltilen evliyanın kim olduğuna dair sorulara verdiği cevaplarda tüm müminleri değil de belirli vasıflara sahip olan müminleri işaret et-

[424] Yûnus, 10/62.
[425] Ebû Dâvûd, Büyû' (İcâre), 76, no. 3527. Ayrıca bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 275.
[426] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 211-212; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, V, 137; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 553; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV, 497.
[427] Yûnus, 10/63.
[428] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 213. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, V, 137.

mesi de tasavvuftaki belirli niteliklere sahip kimselere tahsis edilmiş olan velî kavramının ıstılâhî anlamını kazanmasında etkili olduğunu göstermektedir.

Velî, hem Allah'ın sıfatı olması, hem de kulun bir vasfı olması hasebiyle Kur'an'da çeşitli âyetlerde ele alınmıştır. Nitekim evliyâ kavramı ile ilgili Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği diğer bir âyet velî kavramının Allah'ın bir sıfatı olarak yerini bulması bakımından önemlidir:

وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ.

"O, bütün sâlihlere velîlik eder."[429] Tefsirlerde, buradaki velî kelimesine "yardımcı, destekçi, dost" anlamları verilmiştir.[430] Verilen bu anlamların mutasavvıfların velî kavramını Allah'ın bir sıfatı olarak tarif ettikleri anlam ile örtüştüğü görülmektedir. Kuşeyrî, eserine bu iki âyeti alarak velâyet kavramının her iki mânâsına da delil getirmiş olmaktadır. Bu yönüyle söz konusu kavramın Kur'an'dan kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.[431]

Kuşeyrî dışında diğer mutasavvıflar da eserlerinde velâyet kavramını âyetlerle anlatma yoluna gitmişlerdir. Söz gelimi Hücvîrî, Allah'ın dostlarına yardımcı olmasının caiz olduğunu belirterek "Dikkat edin Allah'ın yardımı yakındır."[432] âyetini verdikten sonra Allah'ın müminlerin Mevlâ'sı olduğunu beyan eden şu âyeti delil getirmektedir:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ.

"Allah müminlerin mevlâsıdır. Oysa kâfirlerin mevlâsı yoktur."[433] Hücvîrî "mevlâsı yok" ifadesinin "yardımcısı yok" anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Hücvîrî'ye göre müminlerin yar-

[429] Araf, 7/196. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 292; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 273.
[430] Taberî, *Tefsîr*, X, 636; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 436.
[431] Velâyet kavramının özellikle muhtevasının oluşumunda hadislerin etkisi olduğu da burada zikredilmelidir. Nitekim Kuşeyrî'nin velî kavramı ile ilgili naklettiği şu hadisin tasavvuftaki velâyet kavramına gerek lafız gerekse mânâ kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz: Resûlüllah şöyle buyurmuştur: "Yüce Allah şöyle buyurur: 'Kim benim bir velî kuluma (dostuma) eziyet ederse, ona harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. Bu mümin kulumun ruhunu alma konusunda tereddüt ettiğim kadar hiçbir konuda tereddüt etmem. Nitekim o ölümden hoşlanmaz, ben de onu üzmek istemem. Fakat bu yerine getirilmesi gereken bir durumdur.'" Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 256, no. 26723. Hadisin "Bu mümin kulumun ruhunu alma..."cümlesine kadar olan ilk bölümü Buhârî'de de yer almaktadır. Bkz. Buhârî, Rikâk, 38, no. 6502.
[432] Bakara, 2/214.
[433] Muhammed, 47/11. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 274.

dımcısı olan Allah, onlara yardım eder, âyetlerle istidlâl ederken akıllarına destek olur, mânâları kalplerine açıklar, delilleri ruhlarına açıkça gösterir, nefse şeytana, hevâ ve hevese muhalefet ve kendi emirlerine muvafakat hususunda onlara yardım eder.[434]

1.2.8. Zikir

Zikir (الذكر), Tasavvufun en temel kavramlarından biridir. Öyle ki Kuşeyrî'ye göre zikir olmaksızın Cenâb-ı Hakk'a ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla zikir kavramı tasavvuf kaynaklarında hacimli bir yer işgal etmiştir. Nitekim Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Gazâlî'nin müstakil bir başlık halinde ele aldığı zikir kavramına Herevî, "Usul" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir.[435]

Sözlükte "bir şeyi anmak ve hatırlamak" anlamlarına gelen[436] zikir, bir unutma sonrasında tekrar hatırlama şeklinde gerçekleşebileceği gibi hiç unutmama ve hatırda tutmayı sürdürme gayesiyle anmayı da kapsayan bir anlama sahiptir.[437] Tasavvuf ıstılâhı olarak ise "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılmaktadır.[438] Serrâc, zikrin iki şekilde olduğunu belirtir: Birincisi tehlîl, tesbih, Kur'an tilavetidir. İkincisi ise Allah'ın birliğini, isimlerini, sıfatlarını, ihsânını, kudretini, hatırlama ve buna ilâveten Hakk'ın ihsânı ve ahkâmı konusunda kulunu uyarmasıdır.[439] Kuşeyrî de zikrin iki şeklinden bahseder. İlki dil ile, ikincisi ise kalp ile yapılan zikirdir. Kul, daima kalp ile Allah'ı zikretme derecesine dilin zikri ile ulaşır. Hem dil hem de kalp ile olan zikir kulu kemâl derecesine ulaştıracaktır.[440]

Zikir kelimesi Kur'an'da, itaat ve amel,[441] dil ile zikretmek,[442]

[434] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 274. Hücvîrî'nin eserine aldığı diğer bir âyet ise Allah'ın velîliğini vurgulamaktadır: "Biz dünya ve âhiret hayatında sizlerin velîsi biziz." (Fussilet, 41/31). Diğer bir âyette de bu husus vurgulanmaktadır: "İman edenlerin velîsi Allah'tır." Bakara, 2/257. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 275.

[435] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 256; Serrâc, *el-Luma'*, s. 200; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 122; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 255; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 70; Gazâlî, *İhyâ*, I, 413.

[436] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 73; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 358; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.

[437] Bkz. Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 179; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 825.

[438] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 70; Reşat Öngören, "Zikir", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 409.

[439] Serrâc, *el-Luma'*, s. 200.

[440] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 256.

[441] Bakara, 2/152.

[442] Âl-i İmrân, 3/191; Bakara, 2/200; Nisâ, 103; Ahzâb, 33/41 v.dğr.

kalp ile zikir,[443] bir şeyi başka bir kimseye hatırlatılma/bahsetme[444] hıfz, saklama,[445] şeref,[446] vaaz,[447] haber,[448] vahiy,[449] Kur'an,[450] Tevrat[451] levh-i mahfuz,[452] beyân,[453] tefekkür,[454] beş vakit namaz,[455] ikindi namazı[456] gibi anlamlarda kullanılmıştır.[457] Kur'an'da çok yerde geçmekle birlikte örnek olması açısından burada mutasavvıflarınekseriyetledeğindikleribazıâyetlerivermekleyetineceğiz.[458] Ele alacağımız ilk âyette Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا.

"Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin."[459] Allah'ın çok anılması gerektiğini emreden bu âyet, tasavvuf yolunun önemli bir rüknü, temel direği mesabesinde olan zikir kavramı için mutasavvıfların dayandığı en temel kaynak konumundadır.[460] Kuşeyrî'ye göre âyetteki "zikredin" emrinde Allah'a olan sevgiye bir işâret vardır. Nitekim kişi ancak sevdiğini çokça zikreder. Dolayısıyla Kuşeyrî'ye göre âyette aslında dolaylı bir şekilde "Allah'ı sevin" anlamı bulunmaktadır.[461]

Tefsirlede zikrin uygulanış şekli ile ilgili bazı açıklamalar yer almaktadır. Mesela Mukatil b. Süleyman burada dil ile zikrin

[443] Âl-i İmrân, 3/135.

[444] Yusuf, 12/42; Meryem, 19/41 v.dğr.

[445] Bakara, 2/63, 231; Âl-i İmrân, 3/103; A'râf, 7/171 v.dğr.

[446] Enbiyâ, 21/10; Müminûn, 23/71; Zuhruf, 43/44.

[447] En'âm, 6/44; Yasin, 36/16; Kaf, 50/45; Ğâşiye, 88/21 v.dğr.

[448] Kehf, 18/83; Enbiyâ, 21/24; Saffât, 37/168.

[449] Sâd, 38/8; Sâffât, 37/3; Mürselât, 77/5.

[450] Enbiyâ, 21/50; Zuhruf, 43/5.

[451] Enbiyâ, 21/7; Nahl, 16/43.

[452] Enbiyâ, 21/105.

[453] A'râf, 7/63; Sâd, 38/1.

[454] Sâd, 38/87; Tekvîr, 81/27; Yasin, 36/69.

[455] Bakara, 2/239; Nûr, 24/37; Münâfıkûn, 63/9.

[456] Sâd, 38/32; Cuma, 62/9.

[457] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 51-55; İbnü'l-Cevzî, bunlara tevhid (Tâhâ, 124), kamer (Mürselât, 5), gayb, Allah'ı senâ etme (Şuarâ, 227) anlamlarını da ilave etmektedir. Bkz. *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 301-306. Ayrıca bkz. Musa Bilgiz, "Kur'ân'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006, ss. 205-232.

[458] Zikir ile ilgili âyetlerin yanında çok sayıda hadis de bulunmaktadır. Örnek olması açısından Kuşeyrî'nin zikir ile ilgili olarak naklettiği şu rivayeti verebiliriz: Hz. Peygamber ashabına: "Amellerinizin en hayırlısı, rabbiniz katında en temizi Allah katındaki derecenizi en çok yükselteni ve aynı zamanda altın ve gümüş tasadduk etmekten, düşman ile karşılaşıp onunla cihat ederek şehit olmanız yahut düşmanı öldürmenizden daha hayırlı olan bir şeyi size bildireyim mi?" diye sordu. Ashabı, "O nedir yâ Resûlallah?" dediler, cevaben Hz. Peygamber: "Allahu Teâlâ'yı zikretmektir." buyurdu. İbn Mâce, Edeb, 53, no. 3790.

[459] Ahzâb, 33/41. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 255.

[460] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 256.

[461] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 142.

kastedildiği kanaatindedir.[462] Taberî ise buradaki zikrin kalp, dil ve diğer organlarla yapılabileceğini belirtmektedir.[463] Mâturîdî, bu âyetin her hal ve vakitte Allah'ı dil ile zikretmek olarak yorumlandığını belirtmektedir.[464] Yine müfessirlerce bu âyetin, Allah'ı hiçbir anda unutmamak, beş vakit namazda Allah'ı çokça anmak ve belirli sözlerle Allah'ı zikretmek olarak anlamlandırıldığı da görülmektedir.[465] Âyet hakkındaki bu yorumların tasavvuftaki zikir uygulamaları kapsamında ele alınabileceği, dolayısıyla bu âyetin zikir kavramı için kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Zikir kavramı ile ilgili mutasavvıfların istidlâl ettiği diğer bir âyet ise şöyledir:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ.

"Onlar kâh ayakta iken, kâh oturur vaziyette iken, kâh yatar halde iken Allah'ı zikrederler."[466] Mutasavvıflar bu âyetin Allah'ın her hal ve durumda dil yahut kalp ile zikredilmesi/anılması konusunda teşvik niteliği taşıdığı kanaatindedirler. Benzer yorumlar müfessirlerce de dile getirilmiştir. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman buradaki zikri, dil ile yapılan zikir olarak açıklamış,[467] bazı müfessirler bu âyeti namazda, oturarak yahut hal ve şartlara göre yatar halde yapılan Kur'an kıraatine yahut Allah'ı anmaya yormuş, diğer bazıları ise namazın kişinin sıhhat durumuna göre kılınma şekilleri olarak tefsir etmiştir.[468] Tefsirlerde yer alan bu yorumların mutasavvıfların zikir kavramına yükledikleri anlamlar ile örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Zikir konusundaki diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ.

"Öyleyse beni zikredin ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin."[469] Mutasavvıflara göre bu âyette kulun rabbini zikrinin karşılığının Allahu Teâlâ'nın kulunu zikret-

[462] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 52.
[463] Taberî, *Tefsîr*, XIX, 123.
[464] Mâturîdî, *Tefsîr*, VIII, 396.
[465] Vâhidî, *el-Vasît*, III, 475.
[466] Âl-i İmrân, 3/191. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 258. Bu âyet ve önceki âyetin bazı tefsîrlerde aralarındaki ilişkiden dolayı beraber açıklandığı görülmektedir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VIII, 51; Ebû Muhammed el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, III, 647.
[467] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 52.
[468] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, VI, 309; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 248; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* IX, 459.
[469] Bakara, 2/152. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 258; Gazâlî, *İhyâ*, I, 413.

mesi olduğu belirtilmektedir. Bu da kul için büyük bir mükâfat olmaktadır. Dolayısıyla sûfîler kaynaklarda bu âyetin üzerinde önemle durmuşlardır.

Tefsirlerde bu âyetteki zikrin anlamı ile ilgili bazı açıklamalar yapılmıştır. Mukatil b. Süleyman ve İbnü'l-Cevzî bu âyetteki zikir kelimesinin "Allah'a itaat ve sâlih amel" anlamı taşıdığını belirtmektedir.[470] Taberî de aynı doğrultuda bu âyeti "emirlerimi yerine getirip yasakladıklarımdan kaçınmak sûretiyle itaatiniz ile beni zikredin, ben de sizi rahmet ve mağfiretim ile anayım" şeklinde açıklamıştır. Taberî'nin bu yorumu Saîd b. Cübeyr'in bu âyet hakkındaki "Taatinizle beni zikredin ki ben de sizi mağfiretim ile anayım." şeklindeki açıklamasına dayanmaktadır.[471] Bu yorumun diğer bazı müfessirler tarafından da dile getirildiği görülmektedir.[472] Buradan zikrin uygulanış biçiminin dil ile anmanın dışında esas itibariyle Allah'a itaat sûretiyle gerçekleşmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu âyetlerin yanı sıra Kelâbâzî, hakiki zikrin zikrolunan dışındaki her şeyi unutmak olduğunu belirtirek Kehf sûresindeki şu âyeti vermektedir:

وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ.

"Unuttuğun zaman rabbini zikret!"[473] Bu âyete dair sûfîlerce yapılan yorumlar zâhir anlamının ötesinde daha çok işârî çıkarımlara dayanmaktadır. Nitekim Kelâbâzî, bu âyeti bağlamını dikkate almaksızın "Allah'ı ancak mâsivâyı unuttuğun zaman zikretmiş olursun" şeklinde yorumlamaktadır.[474] Zikri "gaflet ve nisyandan kurtulmak" olarak tanımlayan Herevî de aynı şekilde âyeti, "Yani mâsivâyı unuttuğunda, zikir esnasında kendini unuttuğunda, yine zikir esnasında yapmakta olduğun zikri unuttuğunda ve son olarak da Hakk'ın seni zikrinde zikirlerin tamamını unuttuğunda (rabbini zikret!)" sözleri ile açıklamaktadır.[475] İbn Kayyim el-Cevziyye Herevî'nin bu açıklamalarını şerh ederken "Keşke Herevî (ks) hiç 'yani' dememiş olsaydı..." diyerek Herevî'nin bu yorumunu eleştirmektedir. Nite-

[470] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 52; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 304.
[471] Taberî, *Tefsîr*, II, 695.
[472] Bkz. Mâturîdî, *Tefsîr*, I, 595; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, I, 104;
[473] Kehf, 18/24. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 122; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 70.
[474] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 122.
[475] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 70.

kim İbnü'l-Kayyim'e göre âyette kastedilen bu değildir ve gelmiş geçmiş hiçbir tefsirde de bu yorumlara rastlanmamaktadır. İbnü'l-Kayyim'e göre bu âyet bir işe azmedince "inşallah" demek ile ilgili olup doğrudan zikir ile irtibatlı değildir. Dahası ona göre Herevî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar tefsir olarak kabul edilemez, olsa olsa işârî tevil kabilinden kendine ait yorumlardır.[476]

Âyet, siyak-sibak ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde burada söz konusu olanın "inşallah" demeyi unutmak olduğu hemen anlaşılacaktır. Nitekim önceki âyet ile birlikte şöyle buyurulmaktadır: "Hiçbir iş için (kesin bir ifadeyle) 'Yarın mutlaka yapacağım.' deme. Ancak 'İnşallah (Allah dilerse) yaparım.' de. (İnşallah demeyi) unuttuğun zaman rabbini zikret ve şöyle söyle: 'Umarım rabbim beni daha isabetli davranışa muvaffak kılar.'"[477] Âyeti bu şekilde okuduğumuzda unutulan şeyin "inşallah" sözü, dolayısıyla bir işi yapmadan önce Allah'ı anmak olduğu anlaşılmaktadır.[478] Tefsirlerde de bu âyetin Hz. Peygamber'e ashâb-ı kehften sorulduğu zaman "inşallah" demeden "yarın size cevap vereceğim." demesi üzerine nazil olduğu belirtilmektedir.[479] Bu da âyet ile ilgili Kelâbâzî ve Herevî gibi bazı mutasavvıfların yorumlarının işârî bir tevilden ibaret olduğu ve âyetin zâhir anlamı ile doğrudan ilişkili olmadığını göstermektedir. Öte yandan müfessirler arasında da bu ifadeyi "Allah'ın zikrini unutma/terk etme" yahut masiyet içeren bir davranışta bulunmadan dolayı Allah'ı zikretme şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.[480] Bu açıdan bakıldığında gerek "inşallah" sözünün özü itibariyle zikir mahiyetinde bir ifade olması gerekse âyetteki unutmanın genel anlamda Allah'ı zikretme konusundaki nisyan kabilinden bir davranış olarak anlaşılabilmesi, bu âyetin zikir kavramı için bir delil olarak düşünülmüş olduğunu göstermektedir. Şu durumda mutasavvıfların zâhir anlamı yanında birtakım işârî teviller ile bu âyeti yorumlamış olmaları zâhir anlamına yapılan ilâve yorumlar olarak anlaşılmalıdır. Âyetin zikir kavramına delâleti de ancak bu işârî yorumlar vasıtasıyla gerçekleşebilmektedir.

[476] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 343, 344.
[477] Kehf, 18/23, 24.
[478] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XV, 224; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 143; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXI, 451; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 386.
[479] Taberî, *Tefsîr*, XV, 224.
[480] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XV, 226.

Örnek olarak ele aldığımız bu âyetlerden de anlaşıldığı gibi zikir kavramı Kur'an'da gerek kelime gerekse terim anlamı ile yer almaktadır.[481] Zikir kelimesi, Kur'an'da çok çeşitli anlamlarda kullanılmış olmakla birlikte mutasavvıfların öne çıkarttığı en temel anlamın "Allah'ı anmak" olduğunu söylemek mümkündür. Mutasavvıfların vurguladıkları bu anlamın tefsirlerden anladığımız kadarıyla müfessirler tarafından da kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat burada şunu belirtmemiz gerekir ki zikir kavramı Kur'an'da muhtelif anlamlarda kullanılmışken tasavvufta bir anlam daralması meydana gelerek Allah'ı anmaya ve özellikle dil ile yapılan zikre hasredilmiştir. Bu anlam daralması daha sonraki asırlarda tarikatların yaygınlaşması ile birlikte zikir meclislerinde yapılan özel bazı ayinleri yahut müridlere verilen ve günlük yerine getirmeleri istenen dersleri ifade edecek tarzda yeni anlamlar kazanacaktır.

1.3. Bilgi ve Mârifet Kavramları

Mutasavvıflar diğer İslâmî ilimlerden farklı olarak aklın yanında kalbi de bilgiye ulaştıran bir araç olarak görmüşlerdir. Bu durum mutasavvıflar açısından bilgi ve mârifet ayrımını beraberinde getirmiştir. Tasavvuf dışındaki hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimler zâhir, tasavvuf ise bâtın ilmi olarak kategorize edilmiştir. Nitekim metafizik alan söz konusu olduğunda bariz bir şekilde ortaya çıkan aklın sınırlılığı mutasavvıfları keşfî bilgiyi öncelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Allah'ın zâtı ve sıfatlarına dair kalbe dayalı keşfî bilgiler mârifet kavramı ile ifade edilmiştir. İşte bu başlık altında tasavvuftaki bilgi ve mârifet anlayışı çevresinde ortaya çıkmış ve aynı zamanda Kur'an ile istidlâl edilmiş kavramlardan bazıları yer alacaktır.

[481] Gazâlî zikrin fazileti ile ilgili olarak yukarıdaki âyetlerin dışında Allah'ı çok zikretmek, hac esnasında, ayakta iken, otururken, yatarken, namazlardan sonra, sabah ve akşamları zikretmeye dair âyetleri şu âyetleri eserine almıştır: Ahzâb, 33/41; Bakara, 2/198, 200; Âl-i İmrân, 3/191; Nisâ, 4/103, 142; A'râf, 7/205; Ankebût, 29/45. Bkz. Gazâlî, İhyâ, I, 414. Ayrıca Kelâbâzî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin zikir ile ilgili "Müşâhedeye dayanmadan 'Allah' diyen iftiracıdır." sözünü Münâfikûn Sûresi'ndeki münafıklar ile ilgili olan şu âyet ile delillendirmektedir: (وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) "Allah şâhidtir ki münafıklar kesinlikle yalancıdırlar." (Münafikûn, 63/1. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 123.) Bu âyet münafıkların Hz. Peygamber'e gelip yeminler ederek "Biz senin gerçekten Allah'ın elçisi olduğuna şehadet ediyoruz." demelerine karşın Allah'ın, münafıkların sözlerinde samimi olmadıklarını açıkladığı âyettir.

1.3.1. Basîret

Tasavvufta görme fiili söz konusu olduğunda maddî boyuttaki görmeyi temin eden göz organının dışında bir de mânevî anlamdaki görmeyi sağlayan kalp gözünden bahsedilir. Bazen bu, *basîret* (البصيرة) bazen de *rü'yetü'l-kulûb* (رؤية القلوب) şeklinde adlandırılarak farklı şekillerde ifade edilir. Herevî bu kavramlardan *basîret*i "Vadiler" bölümündeki makamlar arasında ele alırken,[482] Serrâc ıstılâhlar arasında *rü'yetü'l-kulûb* kavramından bahsetmektedir.[483] Gazâlî ise bu kavramı *basîret-i bâtına* yahut yalnızca *basîret* adı ile incelemektedir.[484]

Sözlükte "kalp ile görme, bürhân, sezgi, idrak etme" anlamlarına gelen[485] *basîret*, tasavvufta kalbin maddî ve mânevî âlemdeki hakikatleri görme yeteneğini ifade etmektedir.[486] Kur'an'da da basîret kelimesi daha çok mânevî anlamdaki görmeye karşılık olarak kullanılmış olup "hakikatı keşfetme", "hak ile batılı birbirinden ayırma", "doğru yolu bilme" ve "kesin bir şekilde bilme yeteneği" gibi anlamları içerir. Basîret bu anlamıyla mânevî körlük ve dalâletin zıddı bir anlam ifade eder.[487] Basîretin kişiyi hayretten kurtaran şey olduğunu belirten[488] Herevî'nin basîret makamı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet şöyledir:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي.

"(Ey Peygamber o müşriklere) de ki: 'İşte benim yolum budur. Ben ve bana uyanlar basîretli olarak sizi Allah'ın yoluna çağırıyoruz.'"[489] Tefsirler incelendiğinde bu âyetteki basîret kelimesine, "içerisinde şüphe barındırmayan kesin bilgi/yakîn ve hüccet/delil" gibi anlamlar verildiği görülmektedir.[490] Müfessirlerin açıklamaları doğrultusunda değerlendirildiğinde, bu âyette yer alan basîretin zâhir anlamı ile mutasavvıfların basîret kavramına kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Serrâc'ın ifadesiyle *rü'yetü'l-kulûb*, kalbin görmesi

[482] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.78.
[483] Serrâc, *el-Luma'*, s. 299.
[484] Gazâlî, *İhyâ*, I, 121.
[485] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 141; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 253-254; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 49.
[486] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 42; Süleyman Uludağ, "Basîret", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 103.
[487] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 49; Uludağ, "Basîret", *DİA*, V, 103. Bkz. Enâm, 6/50; Hûd, 11/24; İsrâ, 17/72; Neml, 27/81.
[488] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.78.
[489] Yûsuf, 12/108. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.78.
[490] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIII, 378; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 637; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XVIII, 520.

ve böylece gaybî bazı sırlara vakıf olması anlamına gelmektedir.[491] Nitekim Serrâc'ın naklettiğine göre Hz. Ali'ye "Rabbimizi gördün mü?" diye sorulduğunda "Görmediğimize nasıl ibadet edebiliriz? Dünyada gözler onu göremez ancak imanın hakikatine ulaşan kalpler onu görebilir." der ve Kur'an'da da şöyle buyurulduğunu sözlerine ilave eder:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى.

"Gördüğünü kalp yalanlamadı."[492] Bu âyet Hz. Peygamber'in Mi'râc'da[493] yahut Cebrâil'in vahiy getirmek üzere yeryüzüne indiği bir esnada[494] gözü ile müşâhede ettiklerini kabinin de onayladığını anlatmaktadır. Bu âyeti Serrâc gibi kalp gözü bağlamında bir delil olarak takdim eden Gazâlî de *basîret-i bâtın* olarak adlandırdığı kalp gözünün tıpkı bir organ olan göz gibi işlediğini belirtmektedir. Gazâlî'ye göre peygamberler bazı şeyleri gözleriyle, bazılarını ise basîret adı verilen kalp gözleri ile görmüşlerdir.[495] Âyette kalbin doğrulama yahut yalanlama fonksiyonuna işaret edilmesi, tasavvufta kalp gözünün üzerinde önemle durulmasının başlıca nedenidir. Diğer taraftan âyette geçen (الْفُؤَادُ) ifadesi müfessirlerce de kalp olarak izah edilmektedir.[496] Ayrıca burada Hz. Peygamber'in kalbi ile rabbini müşâhede etmiş olduğu da müfessirlerin vurguladığı bir husustur. Diğer bir görüşe göre ise burada görülen Cebrâil'dir.[497] Bu açıdan bakıldığında âyetin bağlamı ile ilgili olarak farklı kanaatlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat konumuz itibariyle önemli olan hadisenin neliği yahut görülen şeyin ne olduğu değil âyette bir görme vâsıtası olarak kalpten bahsedilmiş olmasıdır. Kalbin görme yahut onaylama fonksiyonunun varlığı âyetin zâhir anlamından hemen bilinebilmektedir. Dolayısıyla âyetin basîret kavramı için kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan kalbin bu işlevini yitirmesi ise bir kusur olarak görülmüştür. Nitekim kalp gözünün görmemesinin Kur'an'da

[491] Serrâc, *el-Luma'*, s. 299.
[492] Necm, 53/11. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 299; Gazâlî, *İhyâ*, I, 121.
[493] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 160; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 14.
[494] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 14.
[495] Gazâlî, *İhyâ*, I, 121.
[496] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 160; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 22.
[497] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 21-25; Mâturîdî, *Tefsîr*, IX, 420; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 195. Ayrıca bkz. İsrafil Balcı, "Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 31, s. 66 v.dğr.

bir nevî körlük olarak vasıflandırıldığını ifade eden Gazâlî, bazı insanların kalp gözünün kör olduğunu vurgulamak için şu âyeti delil getirmiştir:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

"(Bu müşrikler/kâfirler vaktiyle helak olup giden o halkların yaşadıkları) topraklarda hiç gezip dolaşmazlar mı?! Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ne var ki sadece gözler kör olmaz; bazen de göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur (basîretler kapanır)."[498] Âyette, kalbin, tıpkı göz gibi birtakım gerçekleri idrak kabiliyetinin olduğuna işaret edilmektedir.[499] Yukarıdaki âyetler de göz önünde bulundurulduğunda mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri basîret kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.2. Hak

Allah'ın isimlerinden *Hak* (الحق) tasavvuf metinlerinde sıklıkla yer alan kavramlardandır. Bundan dolayıdır ki Serrâc ve Hücvîrî bu kavrama ıstılâhlar arasında yer verip açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir.[500] Hak, sözlükte bâtılın zıddı bir anlama sahip olup "gerçeklik, muvafakat ve uygunluk" anlamlarına gelmektedir.[501] Râgıb el-İsfahânî hak kelimesinin çeşitli anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan bir tanesi de, bir şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde var edene hak isminin verilmesidir.[502] Bundan dolayı Allah'a Hak ismi verilmektedir. Tasavvufta da Hak kavramı ile kast olunan Allah'tır.[503] Mutasavvıflar Hakk'ın "Allah" anlamına geldiğini Kur'an'dan çeşitli âyetlerle teyit etmektedirler. Mutasavvıfların bu kavram için delil getirdikleri âyetlerden bazıları şöyledir:

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَاءَهُمْ.

"Eğer Hak (Allah) onların arzularına uysaydı..."[504] Mukatil b.

[498] Hac, 22/46. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 121.
[499] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IX, 470, XI, 100.
[500] Serrâc, *el-Luma'*, s. 287; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 441.
[501] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 339; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 15-19; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 125.
[502] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 125.
[503] Serrâc, *el-Luma'*, s. 287; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 441.
[504] Müminûn, 23/71. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 287; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 166.

Süleyman, Taberî, Mâturîdî ve Vâhidî gibi müfessirler bu âyette geçen "hak" ifadesinin "Allah" anlamında kullanılmış olduğunu belirtmekte, bazı müfessirler ise bu ifadeye "Kur'an" yahut "vahiy" anlamı vermektedirler.[505] Bu ikinci anlamın da dolaylı olarak "Allah"a râcî olduğu düşünülebilir. Mutasavvıfların kaynak gösterdikleri diğer bir âyette ise "Hak" ifadesi şöyle geçmektedir:

أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.

"Şüphesiz Allah apaçık haktır."[506] Bu âyette ifade edilen hak ile Allah'ın bir sıfatından bahsedildiği açıkça görülmektedir. Mukatil b. Süleyman buradaki hakkı, adalet olarak anlamlandırmaktadır.[507] Adil olmanın Allah'ın bir sıfatı olduğu düşünüldüğünde bu kanaatin mutasavvıfları desteklediği anlaşılmaktadır. Taberî ise Allah'ın, dünyadayken kullarının âhirette karşılaşacakları azabı açıklayan bir Hak olduğunu belirtmektedir.[508] Benzer bir ifade de Hac sûresinde yer almaktadır. Nitekim 6. âyette Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ.

"Bu böyledir. Allah, hakkın ta kendisidir."[509] Burada da "Hak" ifadesi ile Allah'ın kast olunduğu açıkça görülmektedir. Bu ve diğer bazı âyetlerde Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılan hak kelimesi tasavvufta Allah için kullanılan bir isim olarak terim anlamını kazanmıştır. Dolayısıyla Hak kavramının Allah için kullanılan Kur'an kaynaklı bir tasavvuf terimi olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.3. Hikmet

Hikmet (الحكمة) Herevî'nin eserinin "Vadiler" bölümündeki makamlar arasında ele aldığı bir kavramdır.[510] Herevî tasavvufta hikmet kavramını bir terim olarak ele alan ilk müelliflerdendir. Felsefî yorumların henüz hâkim olmadığı hicrî V. asırda kelime anlamına yakın bir tarifle hikmeti açıklama yoluna gitmiştir.[511] Hikmet, kelime olarak, Râgıb el-İsfahânî'nin belirttiğine göre "ilim ve akıl ile hakka isâbet etme" Allah için söz konusu oldu-

[505] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 161; Taberî, *Tefsîr*, XVII, 89; Mâturîdî, Tefsîr, VII, 483;
[506] Nur, 24/25. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 287, 288.
[507] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 193.
[508] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVII, 232.
[509] Hac, 22/6. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 441.
[510] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s.78.
[511] Mustafa Kara, "Hikmet (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 519.

ğunda "eşyanın bilgisine sahip olmak ve onları en muhkem şekilde var etmek" insanlar için söz konusu olduğunda ise "varlıkların bilgisine sahip olmak ve hayırlı işler yapmak" anlamlarına gelmektedir.[512] Tasavvufta daha çok "ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi" anlamlarını ifade etmektedir.[513]

Ele aldığımız tasavvuf kaynakları içerisinde hikmet kavramını Kur'an'dan delil getirerek açıklayan Herevî'ye göre hikmet, bir şeyi yerli yerine koymaya verilen addır. Ona göre hikmet üç derecede ele alınabilir. İlki her şeyin hakkını vermek, bu hususta haddi aşmamak ve bunu vaktinden önce de yapmamaktır. İkinci derecesi, Allah'ın vaîdindeki hikmetini görmek, hikmetlerindeki adaletini bilmek, yasaklamasındaki iyiliğin farkına varmaktır. Üçüncü derecesi ise istidlâlde basîrete, irşâdda hakikata, işârette ise amaca ulaşmaktır.[514] Herevî'nin hikmet makamı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet şöyledir:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona çok büyük bir hayır bahşedilmiş demektir."[515] Tefsirlerde bu âyetteki hikmet kelimesinin anlamı ile ilgili olarak muhtelif yorumlar yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi "dinde anlayış sahibi olmak",[516] "Kur'an ilmi ve onu anlama kabiliyeti",[517] "nâsih, mensûh muhkem, müteşâbih, haram ve helâl gibi konularıyla Kur'an'a vâkıf olmak",[518] "nübüvvet",[519] "Resûle ve getirdiği dine ittibâ",[520] "akıl",[521] "haşyet/Allah korkusu",[522] "ilimlerin toplamı",[523] "söz ve fiillerde isabetli olmak" ve "yerli yerince

[512] Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 127.
[513] Kara, "Hikmet (Tasavvuf)", *DİA*, XVII, 518-519. Hikmetin tanımı ile ilgili ayrıca bkz. Veysel Güllüce, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/2, Mayıs 1998, s. 43; Mehmet Çalışkan, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, Temmuz-Aralık 2001, ss. 89-120.
[514] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.78.
[515] Bakara, 2/269. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 78.
[516] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 42; Taberî, *Tefsîr*, V, 10. Ayrıca bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 255.
[517] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 223; Taberî, *Tefsîr*, V, 9; Mâturîdî, *Tefsîr*, I, 227.
[518] Taberî, *Tefsîr*, V, 9.
[519] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 42; Taberî, *Tefsîr*, V, 11, 12; Mâturîdî, *Tefsîr*, I, 227.
[520] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 42, 43; Taberî, *Tefsîr*, V, 11.
[521] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 43.
[522] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 43; Taberî, *Tefsîr*, V, 11.
[523] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 43.

konuşmak"[524] gibi anlamlar verilmiştir. Hikmet kelimesine getirilen bu gibi yorumlar söz konusu kavramın anlam alanının genişliğini göstermektedir.[525] Taberî, bu anlamların büyük bölümünü eserinde naklettikten sonra "isâbetli karar verme" anlamını tercih etmiştir.[526] Bu anlamın Herevî'nin hikmet kavramına yüklemiş olduğu anlam ile örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla Herevî'nin tanımlaması ile hikmet kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1.3.4. İlm-i Ledün

Kur'an'da yer alan Hz. Musa - Sâlih Kul/Hızır kıssası tasavvufta velâyet-nübüvvet, şeyh ile mürid arasındaki ilişkiler, zâhir-bâtın ayrımı gibi mutasavvıfların özgün usul ve kaidelerini oluşturdukları pek çok tasavvufî meselenin kaynağını teşkil etmektedir. Bu kıssadan ilham alınarak tasavvufta müstakil bir ilim çeşidi olarak ortaya konulan *ilm-i ledün* (العلم اللدني) tasavvuf kaynaklarında bir ıstılâh olarak yer almaktadır. Söz gelimi Serrâc eserinde ilm-i ledünden Hızır'a has bir ilim olarak bahsederken, Gazâlî bu kavrama ilhamı açıklarken değinmiş, Herevî ise ilim makamının bir derecesi olarak ele almıştır.[527]

İlm-i ledün ifadesi Kehf sûresinde yer alan (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) "Ona tarafımızdan/nezdimizden bir ilim öğrettik."[528] ifadesinden yola çıkılarak kavramlaşmıştır. Tasavvufta kulun, Cenâb-ı Hak'tan, melek yahut peygamber gibi bir aracı olmaksızın almış olduğu ilmi ifade etmektedir.[529] Gazâlî, ilm-i ledünnü diğer ilimlerden ayırmaktadır. Ona göre esas itibariyle ilimlerin hepsi Allah'tandır. Fakat bazı ilimler, tahsil suretiyle öğrenilebilir. Ledün ilmi ise tahsile ihtiyaç olmaksızın kalbe yerleşen ilimdir.[530] Herevî'ye göre ilim delil ile ortaya konan ve cehaleti gideren şey olup üç çeşidinden bahsedilebilir. Bunlar, açık ve herkesin anlayabileceği ilim olan ilm-i

[524] Taberî, *Tefsîr*, V, 8, 10; Mâturîdî, *Tefsîr*, I, 227.
[525] Hikmet kavramının erken dönem tasavvuf literatüründeki anlamları için bkz. Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, s. 133-228.
[526] Taberî, *Tefsîr*, V, 12.
[527] Serrâc, *el-Luma'*, s. 124; Gazâlî, *İhyâ*, III, 33; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.76.
[528] Kehf, 18/65.
[529] Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1231; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 185.
[530] Gazâlî, *İhyâ*, III, 33. Gazâlî ilm-i ledünne dair müstakil bir risâle de telif etmiştir. Bkz. Gazâlî, *"er-Risâletü'l-ledünniye"*, *Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhim Emin Mahmud, el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, Kahire, ty.

celî, riyazet yoluyla arınmış kimselerde bulunan ilm-i hafî ve gayb ile arada hicâb bulunmayan ilm-i ledündür.[531] İbnü'l-Kayyim, bu taksimdeki ilm-i ledünün kulun vasıta olmaksızın doğrudan ilham gibi yollarla aldığı ilim olduğunu belirtmektedir.[532]

Mutasavvıfların ilm-i ledün kavramı için en önemli dayanakları şöyledir:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.

"Derken, orada, katımızdan kendisine rahmet verdiğimiz ve yine tarafımızdan bilgi (ilm-i ledün) öğrettiğimiz bir kulumuzla karşılaştılar."[533] Kur'an'da yalnızca Hızır ile alakalı kullanılmış olan bu tabir tasavvufta özel bir ilmi ifade eden bir ıstılâh haline gelmiş, bazı mutasavvıflar tarafından yalnızca Hızır'a ait bir ilim olduğu öne sürmüş olsa da genel olarak Allah'ın velî kullarına tahsis ettiği bir ilim türünü ifade etmiştir.[534] Kuşeyrî'ye göre ilm-i ledün öğrenmek için özel bir gayret sarf etmeksizin doğrudan ilham yoluyla tahsil edilebilen bir ilimdir. Allah'ın ancak evliyâsına ve seçkin kullarına bahşettiği bir ilim olduğu da belirtilmiştir.[535]

Tefsirlerde âyette ifade edilen ilim hakkında benzer açıklamalara rastlanmaktadır. Söz gelimi Taberî'nin eserine aldığı bazı rivayetlerde bu ilmin, Allah katından Hızır'a öğretilmiş "bâtın ilmi" yahut İbn Abbas'a dayandırdığı bir habere göre "gayb bilgisi" olduğu görülmektedir.[536] Fahreddin er-Râzi, âyetteki bu ifadenin o kula Allah'ın herhangi bir öğretici yahut mürşid araya koymaksızın vasıtasız bir şeklide öğrettiği ilmi kastettiğini belirttikten sonra sûfîlerin bunu mükâşefe olarak adlandırdıklarını ifade eder.[537] Kurtubî ise Allah'ın kendi nezdinden vermiş olduğu bu ilmin gaybe dair konularda verilmiş bir ilim olduğunu belirtir.[538]

Tefsirlerde de yer alan açıklamalar doğrultusunda anlaşılmak-

[531] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.76.
[532] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 376.
[533] Kehf, 18/65. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 124; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 76; Gazâlî, *İhyâ*, III, 33. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 413-414; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 65. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 413-414.
[534] Hızır kıssasının tasavvuf kültüründeki yansımaları için bkz. Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründeki Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, Samsun, 2003, ss. 245-281. Ayrıca bkz. İsmâil Albayrak, "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-V (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı 12-13 Ekim 2002*, İstanbul, 2003, ss. 187-210.
[535] Kuşeyrî, *Letâif*, IV, 65.
[536] Taberî, *Tefsîr*, XV, 333. Ayrıca bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, III, 158.
[537] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXI, 482.
[538] Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 16.

tadır ki, Allahu Teâlâ, müfessirlerce Hızır olduğu kabul edilen kuluna kendi nezdinden özel bir ilim vermiştir. Bu ilmin sıradan bir ilim olmadığı açıktır. Tefsirlerden anlaşıldığı kadarıyla vasıtasız, doğrudan Allah'ın kuluna ihsânı olarak bahşedilmiş bir ilimdir. Mutasavvıflar âyette ifade edilen bu özel ilmi Allah'ın tüm velî kullarına teşmil ederek müstakil bir ilim türü olarak yorumlamışlardır. Âyette ifade edilen ilmin özel bir ilim olduğu âyetin zâhirinden anlaşılmaktadır. Fakat sâlih kul yahut Hızır'a verilmiş olan bu ilmin mâhiyeti konusunda Kur'an'da detaylı bir bilgi yer almamaktadır. Bu özel ilmin, ilm-i ledün olarak terim haline gelmesi ise âyet üzerinde yapılan teviller sonucunda olmuştur. Çıkış itibariyle Kur'an kaynaklı olan bu kavramın muhtevâsının çeşitli yorumlar ile geliştirilmiş olduğunu söylemek uygun olacaktır.

1.3.5. Sekîne

Sekîne (السكينة) Herevî'nin "Vadiler" bölümündeki makamlar arasında yer verdiği bir kavramdır.[539] Sözlükte "ağırbaşlılık, huzur, vakar, rahmet, dinginlik, mülâyemet ve iç rahatlığı" anlamlarına gelmektedir.[540] Tasavvufta ise mânevî feyz ve ilhamın gelişi esnasında kalbin yaşadığı itmi'nân hali ve gönül huzurunu ifade eder.[541] Herevî'ye göre sekîne üç şeye verilen isimdir. Bunlardan ilki İsrailoğullarına tabut içerisinde verilen şeydir.[542] İkincisi, keşf ehli için söz konusudur. Tıpkı vahiy meleğinin peygamberlerin kalplerine vahyi ilka ettiği gibi kulun gönlüne de birtakım hikmetler ilham olunur. Bunun sonucunda kulun ferahlayıp hakikati rahatlıkla beyan etmesi sekîne olarak adlandırılır. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber ve müminlerin gönüllerine inmiş olan huzur ve rahatlamadır.[543]

[539] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 83.
[540] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 261; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 88; Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 236. Ayrıca bkz. Salime Leyla Gürkan, "Sekîne", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 329. Goldziher sekîne kavramının aslının sheknîna olduğunu ve Hz. Muhammed'in Yahudilik'ten aldığı bir tabir olduğunu id*DİA* eder. Bkz. Ignaz Goldziher, "Müslümanlarda Sekine Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet S. Hatiboğlu, 26/1, 1983, s. 143.
[541] Süleyman Uludağ, "Sekîne (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 331. Ayrıca bkz. Sâlih Çift, "Tasavvufta Sekîne Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, 2006, ss. 197-210.
[542] Bakara, 2/248, 246.
[543] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 83.

Sekîne kelime olarak Kur'an'da Herevî'nin söz ettiği bu anlamlara uygun olarak muhtelif âyetlerde yer almaktadır.[544] Herevî bunlardan sekîne kavramı ile ilgili olarak şu âyeti delil getirmiştir: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ.

"(İmanları artsın diye) müminlerin kalplerine sekîne veren odur."[545] Bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak müfessirlerin büyük bir kısmının sekîneye "sükûn ve itmi'nân bulma" anlamı verdikleri görülmektedir.[546] Bunun yanında sekîneye "rahmet" anlamının da verildiği bilinmektedir.[547] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî Allah'ın, kullarının keşiflerini sırasıyla mârifet, vesîle, sekîne ve basîret ile açacağını belirterek sekînenin keşf ile olan ilişkisini vurgulamaktadır.[548] Kuşeyrî'ye göre havâs için söz konusu olunca sekîne, kalbin basîret ve birtakım delillerle sükûna ulaşmasıdır. Avâm için söz konusu olduğunda ise sükûn, itmi'nân ve yakîni ifade etmektedir.[549]

Müfessirlerin ve mutasavvıfların yorumları beraber incelendiğinde âyetteki sekîne ifadesinin kalpte hâsıl olan huzur ve rahatlamayı ifade ettiği görülmektedir. Bu anlamı ile sekîne kavramının âyetin zâhir anlamına muvafık olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla sekîne kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.6. Tevhid

Tevhid (التوحيد) kavramı, mutasavvıfların özellikle kendilerine yöneltilen ithamlara karşı itikadî düşüncelerini göstermesi bakımından önemli bir kavramdır. Bundan dolayıdır ki sûfîler, müstakil başlıklar açarak eserlerinin özellikle baş kısımlarında bu kavramı ele almışlardır.[550] Tevhid kavramını Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî ve Gazâlî eserlerinde ayrı başlıklar halinde ele almışlardır.[551] Ayrıca Serrâc'ın tevhid ile mârifet kavramını aynı bölümde ele almış olduğu görülmekte, buradan da mârifet kavramı ile tevhidin yakın bir ilişkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.[552]

[544] Bkz. Bakara, 2/248; Fetih, 48/18.
[545] Fetih, 48/4. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 83.
[546] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 67; Tüsterî, *Tefsîr*, I, 147; Taberî, *Tefsîr*, XXI, 245; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 250.
[547] Taberî, *Tefsîr*, XXI, 246.
[548] Tüsterî, *Tefsîr*, I, 147; Sülemî, *Tefsîr*, II, 255.
[549] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 355.
[550] Serrâc, *el-Luma'*, s. 29. Serrâc, tevhidi ıstılâhlar arasında da ele almış ve "tevhid-i âmme" ve "tevhid-i hâssa" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 297, 298.
[551] Tevhid kavramını, Kelâbâzî müstakil bir başlık halinde, Kuşeyrî eserinin sûfîlerin halleri ve makamları bölümünde yer vermiştir. Ayrıca Hücvîrî tasavvufî haller ve muameleler arasında, Herevî ise "Nihâyet" bölümündeki makamlar arasında bir makam olarak ele almıştır. Gazâlî ise tevhid kavramına "Münciyât" bölümünde tevekkülü anlatırken tevekkülün aslının tevhid olduğunu vurgulayarak geniş bir şekilde yer vermiştir. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 153. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 329. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 135. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 326; I, 103.
[552] Serrâc, *el-Luma'*, s. 29. Serrâc, tevhidi ıstılâhlar arasında da ele almış ve "tevhid-i âmme" ve "tevhid-i hâssa" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 297, 298.

Tevhid kelimesi, "tek ve bir olmak, yalnız olmak" anlamındaki (وحد) fiilinden türemiştir.[553] Terim olarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etmeyi ifade etmektedir.[554] Diğer bir deyişle tevhid, Allah'ın zâtını aklen tasavvur edilen, zihin ve vehim ile hayal edilen her şeyden soyutlamaktır.[555] Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Kadîm olanı sonradan olandan ayırt etmektir." şeklinde[556] tanımladığı tevhid, Kuşeyrî'ye göre Allah'ın bir olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Aynı şekilde bir şeyin "bir" olduğunu bilmek de tevhiddir. Kuşeyrî'nin verdiği diğer bir tanıma göre ise tevhid, Allah'ın zatından bölünebilir olmayı, sıfatlarından teşbihi, fiilleri ve yaratması hususunda da şirki yok etmektir.[557]

Hücvîrî'ye göre tevhidin hakikati ve mahiyeti bir şeyin yegâneliğine, o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir ilimle hükmetmektir. Hak Teâlâ, zât ve sıfatlarında delilsiz ve şeriksiz olarak vâhid olduğu için muvahhidler ve tevhid ehli, onu bu sıfatla tanımışlar, birliği hakkındaki bilgilerine de tevhid adını vermişlerdir. Bu bağlamda tevhid "bir şeyin birliğine, o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir bilgiyle hükmetmek" şeklinde tanımlanmıştır.[558] Diğer taraftan Herevî tevhidi, "Allah'ı, sonradan olan şeylerden tenzih etmek" olarak tanımlarken[559] Gazâlî, tevhidin her şeyin müsebbibi olarak Allah'ı bilmek olduğunu belirtmiş, ondan gayrısına ise iltifat edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.[560]

[553] Bkz. Râgıb el-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 514; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.62.
[554] Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 18-20; Süleyman Uludağ, "Tevhid (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 20.
[555] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 62.
[556] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 344.
[557] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 330.
[558] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342.
[559] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 135.
[560] Gazâlî, *İhyâ*, I, 103. Mutasavvıfların tevhid anlayışları için ayrıca bkz. Abdurrahim Güzel,

Tevhid, Kur'an'da kelime kökü itibariyle yer alan kavramlardandır.[561] Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerinde yer verdiği şu âyette de bu açık bir şekilde görülmektedir:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ.

"Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır."[562] Tevhid kavramı ile ilgili olarak tasavvuf kaynaklarında yer alan diğer bazı âyetler ise şöyledir:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.

"De ki: 'İşte o tek olan Allah'tır.'"[563]

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ.

"Allah buyuruyor ki, 'İki ilah edinmeyin. (Bilin ki) sizin ilahınız bir tek ilahtır. O hâlde (tek gerçek ilah olarak) yalnız benden korkun.'"[564]

Yine Kuşeyrî'nin mânâsı itibariyle tevhid kavramını içeren şu âyeti de eserine aldığı görülmektedir:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

"Onun hiçbir benzeri/dengi yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür."[565] Bu âyet mutasavvıfların tevhidi açıklarken önemle üzerinde durdukları bir âyettir. Mesela Ebû Ali Ruzbârî'ye göre tevhid, "zihin Allah'ı ne şekilde tahayyül ederse etsin, Allah'ın bu tasavvurun hilafına olmasıdır." Ruzbârî, bu kanaatini yukarıdaki âyet ile desteklemektedir.[566]

Yukarıda zikrettiğimiz ve burada bahsedilmemekle birlikte tasavvuf kaynaklarında yer verilen diğer bazı âyetler mânâ itibariyle Allah'ın varlığı ve birliğine işaret eden tevhid kavramına delalet etmektedir. Dolayısıyla bu zâhir anlamı ile tevhid kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu konusunda ihtilaf

"Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11, 2001, 193-209.

[561] Hadislerde bu kavramın "tevhid" şeklinde mastar hali ile de kullanıldığı görülmektedir. Örnek olması açısından Kuşeyrî'nin eserine aldığı şu hadisi burada zikredebiliriz: Resûlüllah (sas) şöyle buyurdu: "Sizden önce tevhidden başka hayırlı bir ameli olmayan bir kimse vardı. Bir gün ailesine şöyle söyledi: Öldüğümde beni yakîn, kemiklerimi toz haline getirin. Sonra rüzgârlı bir günde küllerimin yarısını karaya yarısını da denize atın. Böyle yaptılar. Allahu Teâlâ rüzgâra şöyle buyurdu: 'Dağıttığın külleri topla!' Rüzgâr külleri topladı, Allah'ın huzuruna getirdi. Allah adama 'Seni böyle yapmaya sevk eden nedir?' buyurdu. 'Senden hayâ ettiğim için.' cevabını verdi. Bunun üzerine Allahu Teâlâ onu affetti." Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 330. Bu hadis, bazı lafız farklılıkları ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 305, no. 8027.

[562] Bakara, 2/163. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 329; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342.

[563] İhlâs, 112/1. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342.

[564] Nahl, 16/51. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342.

[565] Şûrâ, 42/11. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 12, 331.

[566] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 16.

olmadığını düşünmekteyiz. Bununla birlikte mutasavvıflar bu zâhirî anlamdaki tevhid anlayışının yanında bir de bâtınî bir tevhid tasavvurundan bahsetmektedirler. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi tanımlarken avam ve havâsın tevhid anlayışlarını birbirinden ayırmaktadır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî avâmın tevhidini şöyle tanımlamaktadır: "Tevhid, Allah'ın doğmamış ve doğurmamış olduğunu, zıddının veya benzerinin bulunmadığını kabul edip ondan başkasına ibadet edilemeyeceğini bilip teşbih, tasvîr, temsil gibi her türlü betimlemeden kaçınarak onun eşi benzeri olmayan tek bir ilah olduğunu kabul etmektir."[567]

Tevhidin bu tanımı aslında genel olarak tevhidden anlaşılan ve ulemanın da benimsediği tevhid tanımından farklı değildir. Fakat havâs için yapılan tanımda sûfîlerin tevhid anlayışındaki farklılaşma açık bir şekilde görülecektir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre havâs düzeyindeki tevhid, kulun Allah'ın kudretinin emarelerini kendi üzerinde görmesi, Allah'ın yakınlığının hakikatini idrak ederek his ve hareketlerinin yerini Allah'ın iradesine bırakması, Hakk'ın çağrısına icabet ederken de halkın davetinden uzak halde bulunmasıdır. Diğer bir ifade ile kulun kendisini yok sayıp yalnızca Allah'ın varlığını müşâhede etmesidir. Cüneyd-i Bağdâdî ayrıca tevhidi, "kulun son halinin ilk haline dönmesi" şeklinde tanımlamakta ve A'râf sûresinin 172. âyetini bu anlayışına dair bir delil olarak öne sürmektedir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

"(Ey Peygamber!) Rabbin insanları babalarının sulplerinden varlık alanına çıkarırken onlara, 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' diye sordu; onlar da kendileri hakkında şâhidlik ederek, "Evet, sen bizim rabbimizsin" diye karşılık verdiler. (İşte böylece Allah, insanoğluna, kendisinin varlık ve birliğini tanımaya doğuştan yatkınlık kabiliyeti verdi). İşte bu şâhidlik, kıyâmet günü, "Bizim bundan haberimiz yoktu." dememeniz içindir."[568]

Yaratılmamış olan bir varlığın nasıl cevap verebileceğini tartışan Cüneyd-i Bağdâdî, bu âyetteki konuşmanın yalnızca Allah'ın kudreti ile gerçekleşmiş olabileceğine dikkat çeker. Âlemdeki

[567] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 29.

[568] A'râf, 7/172. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 30.

her şey Allah'ın dilemesi ve kudreti ile gerçekleşir. İnsanoğlu yaratılmadan önce yalnız Allah vardır. Ondan başka hiçbir şey yoktur. İşte "kulun son halinin ilk haline dönmesi"nden kasıt, kulun yaratılmadan önceki hali gibi olması, aczini idrak ederek kendini yok mesabesinde görmesi, geriye yalnızca Allah'ın varlığının kalması, dolayısıyla her şeyin onun iradesi ile gerçekleştiğinin şuurunda olmasıdır.[569]

Aynı âyeti Yûsuf b. Hüseyin er-Râzi (ö. 304/916) de tevhidin bu boyutu ile ilgili olarak delil getirmiştir. Ona göre de havâsın tevhidi kulun Allah ile kaim olduğunun ve Allah'ın iradesinin daima hâkim olduğunun şuurunda olmasıdır. Böylece kul için Hak'tan başka her şey yok olur ve yalnızca Allah bâki kalır.[570] Yine diğer bazı sûfîler de tevhid konusunda mahlûkatın yeri olmadığını dile getirerek Allah'ı tevhid edenin de yine Allah'tan başkası olmadığını belirtirler. Nitekim Kur'an'da,

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ وَاُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. Ondan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." buyurulmaktadır.[571] Sûfîlere göre bu âyette tevhide mahlûkattan önce Allah şâhid olmuştur. Şu durumda tevhidin hakikati Cenâb-ı Hak için kendi vahdaniyetine mahlûkattan önce şâhid olmasıdır. Mahlûkat ise tevhidin hakikatini ancak Allah'ın nasip ettiği ölçüde vecd ile idrak edebilir. İşte bu bâtınî anlamdaki tevhid anlayışı Şiblî'ye göre gerçek anlamdaki tevhiddir. Aksi halde zâhirî anlamı ile tevhid yalnızca şekil itibariyle ifadesini bulan bir tevhiddir.[572] Şu durumda tevhid, Kur'an'da daha çok zâhir anlamıyla şirkin zıddını ifade ederken Şiblî'de ise bâtınî anlamının öne çıkmış olduğu görülmektedir.

Netice itibariyle tevhide dair sûfîlerin yapmış oldukları muhtelif tanımlarda da görüldüğü gibi mutasavvıflar tevhidi hem Kur'an'ın zâhirine hem de bâtına dayanarak iki farklı anlamda yorumlamışlardır. Tevhidin zâhir anlamı ile avam için olduğunu vurgulayan mutasavvıflar havâs için ise daha derin bir tev-

[569] Serrâc, *el-Luma'*, s. 30.
[570] Serrâc, *el-Luma'*, s. 31.
[571] Âl-i İmrân, 3/18. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 124; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 135.
[572] Serrâc, *el-Luma'*, s. 31, 32.

hid anlayışı sergilemişlerdir. Zâhir anlamı ile yapılan yorumlarda sûfîlerin müfessirlerle hemfikir oldukları, bâtınî yorumlarda ise kendilerine has işârî tevillere dayandıkları anlaşılmaktadır. Buradan Kur'an'ın zâhirine dayanan istidlâllerinin ulemaca da itibar göreceği, işârî tevillerinin ise tartışılmaya müsait yorumlar olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.7. Tezekkür ve Tefekkür

Özü itibariyle düşünme eylemini ifade eden *tezekkür* (التذكر) ve *tefekkür* (التفكر) kavramları Herevî'nin "Başlangıç" kısmındaki makamlar arasında ele aldığı kavramlardandır.[573] Tezekkür, sözlükte "hatırlamak, anmak, yâd etmek, hatırda tutmak ve akla getirmek" anlamlarına gelmekte olup geçmişe yönelik bir düşünme faaliyetini ifade etmektedir.[574] Tefekkür ise "düşünmek ve anlamak" anlamlarına gelmekle birlikte daha geniş anlamda bir düşünme sürecini içerir.[575] Herevî'ye göre tezekkür, tefekkürün üzerinde bir makamdır. Nitekim tefekkür talep etme ve isteme makamı iken tezekkür arananı bulmayı ifade eder. Ona göre tezekkür üç esas üzerine bina edilmiştir. Bunlar, vaaz ve nasihatlerden öğüt alıp istifade etmek, her şeye ibret gözüyle bakmak ve tefekkürün meyvesiyle sonuca ulaşmaktır.[576]

Gazâlî her iki kavrama da eserinin "Münciyyât" bölümünde ayrıntılı bir şekilde değinmektedir.[577] Gazâlî'ye göre tezekkür iki mânâya gelmektedir. Birincisi kalpte mevcut olan fakat daha sonra kaybolmuş olan bir şeyin hatırlanmasıdır. İkincisi ise fıtratta gizli olan şeyin hatırlanmasıdır. Örneğin Gazâlî'ye göre Allahu Teâlâ insanı, iman fıtratı üzerine yaratmıştır. Fakat insanoğlu bunu unutmuştur. Bu unutma iki şekilde gerçekleşmiştir: İnsanların bir kısmı ona itiraz etmiş, kâfir olup unutmuş, diğer bir kısmı ise unutmuş fakat daha sonradan tekrar hatırlamıştır. İşte bu hatırlama Gazâlî'ye göre tezekkür olup Kur'an'da pek çok kez geçmektedir.[578]

Tezekkür gibi tefekkür kavramı da mutasavvıfların Kur'an ile

[573] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 19.
[574] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 73; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 358; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 179.
[575] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 334; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 346; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 384.
[576] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 19.
[577] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, V, 3.
[578] Gazâlî, *İhyâ*, V, 8.

ilişkili olarak ele aldıkları kavramlardandır. Mutasavvıflar bu iki kavram arasında yakın bir ilişkiden söz etmektedirler. Nitekim Gazâlî'ye göre fikir/tefekkür, iki tür bilgiden (mârifetten) bir üçüncü bilgiyi elde etmektir. Örneğin kişinin âhiretin dünyadan daha tercihe şayan olduğuna dair edindiği ve tahkik etme imkânı bulamadığı kulaktan dolma bilgiler bunlardan ilki kapsamındadır. İkinci bilgi çeşidi ise âhiretin bâkî olduğu ve dünyadan daha hayırlı olduğuna dair daha kesin ve güvenilir bir bilgidir. Bu iki çeşit bilgiden üçüncü bir bilgi doğar ki o da âhiretin dünyadan daha hayırlı ve tercih edilmesi gerekli bir yer olduğu sonucudur. İşte bu sonuncu bilgiye ancak ilk iki bilginin kalpte olgunlaşması ile varılabilir. Bu olgunlaşma süreci ise tefekkür, tezekkür, itibar, nazar, teemmül ve tedebbür gibi kavramlarla ifade edilir.

Gazâlî'ye göre tefekkür, tedebbür ve teemmül aynı mânâyı ifade etmekte olup bu üçüncü bilgiye ulaşmayı ifade eder. İtibar ise üçüncü bilginin elde edilmesi için ilk iki bilginin hazırlanmasıdır. Eğer iki bilgi hazırlanırken üçüncü bilgiye ulaşılamazsa buna tezekkür ismi verilir. Dolayısıyla tefekkür, tezekkürü de içine alan bir kavramdır. Her mütefekkir aynı zamanda tezekkür sahibi iken her tezekkür eden mütefekkir değildir. Nitekim tezekkür ehli üçüncü bilgiye ulaşamamıştır. Tezekkürün faydası bilgilerin unutulup ortadan kaybolmasını önlemektir. Tefekkür ise bilginin çoğalıp yeni bilgilere ulaşmayı sağlaması açısından önemlidir. Fikir, zikri de içine alan genel bir kavram olduğu için sûfîlerce tüm amellerden daha faziletli görülmüştür.[579]

Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki tefekkür tezekkürü de içine alan, geniş kapsamlı bir düşünme; tezekkür ise geçmişe dönük bilgiyi hatırlamayı içine alan bir ibret ve öğüt alma faaliyetidir. Bu açıdan bakıldığında tezekkür ve tefekkür kavramlarının terim anlamları ile sözlük anlamları arasında büyük bir farklılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim incelediğimiz kadarıyla müfessirlerin tezekkür ve tefekkür kelimelerinin geçtiği âyetleri tefsir ederken bu kelimelerin anlamları üzerinde durmamış olmaları, her iki kelimenin de anlam itibariyle herkesçe bilinen ve bu sebeple de şerhe ihtiyaç duyulmayan kavramlar olmaları hasebiyle olmalıdır.

[579] Gazâlî, *İhyâ*, V, 9.

Tezekkür ve tefekkür kavramları Kur'an'da muhtelif yerlerde geçmektedir. Tasavvuf kaynaklarında bu âyetlerin büyük bölümüne yer verilmiştir. Özellikle Gazâlî'nin konuyla ilgili verdiği âyetler mutasavvıfların her iki kavram ile ilgili dayanaklarını bir bütün olarak sergilemektedir. Gazâlî'nin tezekkür kavramı ile ilgili olarak örnek verdiği ilk âyet şöyledir:

لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

"Umulur ki tezekkür ederler."[580] Bakara sûresinde yer alan bu âyetin baş kısmında mümin erkeklerin müşrik kadınlarla, mümin kadınların da müşrik erkeklerle evlendirilmemesi emredilmektedir. Bu emrin ardından ise tezekkür etmeleri yani düşünüp ibret almaları için Allah'ın insanlara bu âyetleri açıkladığı bildirilmektedir. Âyette geçen tezekkür ifadesi üzerine izafi bir anlam yüklenmeksizin lügat mânâsı çerçevesinde kullanılmış ve bu sebeple kolaylıkla anlaşılabilen bir kelime olarak düşünülmüş olmalı ki tefsirlerde üzerinde durulma ihtiyacı duyulmamıştır.[581] Diğer âyetler için yapılan yorumlar birlikte değerlendirildiğinde tezekkürün "tefekkür etmek öğüt ve ibret almak" anlamları içerdiği kanaatinin müfessirlerce paylaşıldığı anlaşılmaktadır.[582]

Gazâlî'nin tezekkür kavramı ile ilgili kaynak gösterdiği diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ.

"(Ey Peygamber! Bu Kur'an, insanlar) âyetlerini düşünsün, akliselim sahipleri tezekkür etsin diye sana indirdiğimiz mübârek bir kitaptır."[583] Bu âyette de yine Kur'an'ın akıl sahipleri öğüt ve ibret alsınlar diye indirildiği belirtilmektedir.[584]

Herevî ise tezekkür kavramı ile ilgili olarak şu âyet ile istidlâl etmektedir:

وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.

[580] Bakara, 2/221. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 120.
[581] Örneğin bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 191; Taberî, *Tefsîr*, III, 720; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 325.
[582] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 404; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 635, XVIII, 258; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 30; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 582.
[583] Sâd, 38/29. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 120.
[584] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 80; Mâturîdî, *Tefsîr*, VIII, 623. Gazâlî tezekkürle ilgili şu âyetleri de eserine almıştır: "Allah'ın size lütfettiği (onca) nimeti ve sizden aldığı biat sözünü her daim tezekkür edin." (Mâide, 5/7. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 120.) "And olsun ki biz Kur'an'ı tezekkür edilsin diye kolaylaştırdık. Hani var mı öğüt ve ibret alan?!" Kamer, 54/17. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 120.

"Ancak ona yönelen, tezekkür eder."[585] Bu âyette de Allahu Teâlâ'nın kudretinin ve tek gerçek ilah olduğunun delillerini gözler önüne sermesine rağmen müşriklerin iman etmediklerini vurgulayarak ancak Allah'a yönelenlerin bunları düşünüp ibret alacağını bildirmektedir. Burada da diğer âyetlerde olduğu gibi düşünüp ibret alma anlamının öne çıkmakta olduğu görülmektedir.[586]

Gazâlî tefekkür kavramı ile ilgili olarak şu âyeti vermektedir:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا..

"Onlar kâh ayakta iken, kâh oturur vaziyette iken, kâh yatar halde iken Allah'ı zikrederler, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler ve 'Rabbimiz! Sen (bu kâinatı) boş yere yaratmadın.' derler."[587] Bu âyette yer alan tefekkür ifadesinin kelime anlamına uygun bir şekilde "düşünme" mânâsında kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple olmalı ki tefsirlerde tefekkür kavramı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmamıştır.[588] Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür etmek, düşünüp ibret almak, tasavvuftaki tefekkür kavramı kapsamında bir faaliyettir. Dolayısıyla bu âyetteki tefekkür mânâ itibariyle tasavvuftaki tefekkür kavramı ile uygunluk arz etmektedir.

Herevî ise tefekkürün, arzu edilene erişmek için basîretin tekrar tekrar istenmesi olduğunu ifade etmekte ve tefekkürü üçe ayırmaktadır: Tevhidi düşünmek, yaratmanın letâifini düşünmek, amellerin ve hallerin anlamlarını düşünmek.[589] Herevî'nin tefekkür makamı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet şöyledir:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

"Kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın diye bu Kur'an'ı indirdik. Belki böylece tefekkür ederler."[590] Bu âyette de yine Kur'an'ın insanlara açıklanması için Hz. Peygamber'e gönderildiği, onların da Kur'an üzerinde düşünüp ibret almaları gerektiği vurgulanmaktadır. Buradaki tefekkürün

[585] Mümin, 40/13. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 19.
[586] Taberî, *Tefsîr*, XX, 293; Mâturîdî, *Tefsîr*, IX, 12.
[587] Âl-i İmrân, 3/191. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, V, 4.
[588] Örneğin bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 321; Taberî, *Tefsîr*, VI, 309; Mâturîdî, *Tefsîr*, II, 556; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 553.
[589] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 18.
[590] Nahl, 16/44. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 17.

de tasavvuftaki tefekkür kavramı ile aynı anlamı ifade ettiği görülmektedir. Tefekkür ve tezekkür kavramlarının bir makam olarak ele alınması ise mutasavvıflara ait bir yorumdur. Bu kavramların makam olarak ele alınmasının âyetlerle temellendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

1.3.8. Tuma'nîne

Tuma'nîne (الطمأنينة) tasavvuf kaynaklarında yer alan ve bazı sûfîlerin makam olarak değerlendirdiği bir kavramdır. Tuma'nîne kavramına Serrâc haller, Herevî ise "Vadiler" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir.[591] Tuma'nîne, sözlükte "tatmin olma, huzura kavuşma, doyuma kavuşma, sükûna erme ve bir huzursuzluğun ardından huzûra erme" anlamlarına gelmektedir.[592] Tasavvufta nefsin sükûn, emniyet, huzur ve istikrar halinde olmasını ifade etmektedir.[593] Herevî'ye göre tuma'nîne, bir şeyin doğruluğuna gözle görmüşçesine güvenme halinin kuvvetlendirmiş olduğu huzur ve sükûndur.[594]

Serrâc, tuma'nînenin üç türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki avamın itmi'nânı olup Allah'ı zikretmekle tatmin olmalarıdır. Onlar itmi'nâna erdiklerinde duaları kabul olur, rızıkları bereketlenir, bela ve musibetler def olunur. Serrâc bu çeşit itmi'nâna, aynı zamanda Herevî'nin de tuma'nîne makamı için eserine aldığı şu âyeti delil getirmiştir:

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ.

"Ey mutmain nefis!"[595] Serrâc, bu âyetteki itmi'nânın iman ile elde edilmiş olduğunu belirtir. Serrâc'a göre itmi'nâna ermiş olan kimseler belaları def edecek ve kendilerine nimetleri verecek olanın yalnızca Allah olduğuna iman etmiş ve bu imanlarında tatmin olmuşlardır. Dolayısıyla âyette bu şekilde iman etmiş kimselere bir işâret vardır.[596] Tefsirlerde de âyetteki itmi'nânın iman

[591] Serrâc, *el-Luma'*, s. 61; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 85.
[592] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 61; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 422; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 307.
[593] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 361.
[594] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 85.
[595] Fecr, 89/27. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 61; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 85.
[596] Serrâc, *el-Luma'*, s. 62. Mustafa Öztürk buradaki ifadenin sûfîlerin yorumlarının tam aksine olumsuz bir anlamda kullanılmış olduğu kanaatindedir. Açıklamaları şu şekildedir: "Bu âyette (27. âyet) geçen *en-nefsü'l-mutmainnetü* (nefs-i mutmainne) tamlaması bilebildiğimiz kadarıyla tüm tefsîrler ve meallerde imanın huzuruna ermişlik gibi müspet mânâda yorumlanmış ve hatta tasavvufî gelenekte nefsin yüksek mertebelerinden biri olarak tanımlanmış-

ile sağlanmış olduğuna vurgu yapılmaktadır.[597] Ayrıca buradaki imanın "Allah'ın kendilerinin rabbi olduğuna" ve "Allah'ın va'dinin doğruluğuna" dair bir inanma olduğu da yapılan açıklamalar arasındadır.[598] Dolayısıyla müfessirlerin verdiği anlam ile sûfîlerin verdiği mânânın örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Serrâc'a göre havâs "Çünkü Allah (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir."[599] ve "Allah sabredenlerle beraberdir."[600] gibi âyetlerle mutmain olmuşlardır. Bu tumâ'nînet halinin sonucu olarak kadere rızâ, belalara sabır, ihlâs, takvâ ve sükûn ehli kimseler haline gelmişlerdir. Hâssü'l-havâs ise "Onun hiçbir benzeri/dengi yoktur."[601] ve "onun hiçbir dengi/eşi yoktur."[602] gibi âyetlere bakarak Allah'a itmi'nân konusunda yani Allah'ı idrakte acizliklerini bilirler.[603]

Serrâc yukarıdaki âyette tuma'nînenin iman ile sağlandığını vurgularken eserinde yer verdiği diğer bir âyetle ise bunun zikir ile de elde edileceğini ifade eder:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.

"(Doğru yola iletilenler) iman eden ve kalpleri Allah'ı zikirle mutmain olan kimselerdir. İyi bilin ki kalpler ancak Allah'ı zikirle mutmain olur."[604] Serrâc'ın aktardığına göre Hasan b. Ali ed-Dâmegânî'ye (ö. ?) bu âyet sorulduğunda şöyle bir açıklama yapar: "Kalpler neşelenir, mutlu olur, sükûnet halinde olur ve ünsiyet haline bürünür... Cenâb-ı Hakk'ın celâlini ve azametini tanıyınca neşelenir, Allah'ın rahmetini ve fazlını bilince mutlu olur, her şeye kâfi olduğunu ve sıdkını tanıyınca susar, ihsânını ve lütfunu tanıyınca da ünsiyet haline bürünür."[605] Tefsirlerde bu âyetteki tuma'nîne için de kelime anlamından ha-

tır. Ancak bu mânâ surenin ilk yirmi altı âyetiyle örtüşmemektedir. Daha açıkçası, son üç âyete kadar kâfirlerden ve onlara yönelik ikazlardan söz eden surenin bir anda "Ey imanın huzuruna ermiş insan!" şeklinde bir hitapla son bulması en azından tenasüp ve insicam açısından problemli gözükmektedir. Bize göre son üç âyetteki hitabın muhatabı, imanın huzuruna ermekten öte kâfirce/nankörce yaşamaktan mutmain olan ve zihin konforunu hiç bozmayan insan tipidir." Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 678.

[597] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 692; Taberî, *Tefsîr*, XXIV, 393.
[598] Taberî, *Tefsîr*, XXIV, 393-395; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1202.
[599] Nahl, 16/128.
[600] Bakara, 2/153.
[601] Şûrâ, 42/11.
[602] İhlâs, 112/4.
[603] Serrâc, *el-Luma'*, s. 62.
[604] Ra'd, 13/28. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 20, 61.
[605] Serrâc, *el-Luma'*, s. 61.

reketle sûfîlerin verdiği mânâya uygun olarak "sükûna/huzura kavuşmak" anlamı verilmektedir.[606]

Tuma'nîne kavramı ile ilgili diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي.

"Vaktiyle İbrâhim, 'Rabbim! Ölüleri nasıl dirilteceğini göster bana.' dedi. Allah da, 'Yoksa inanmıyor musun?!' buyurdu. İbrâhim, 'Elbette inanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun istiyorum' diye karşılık verdi."[607] Tefsirlerde buradaki (لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) ifadesinin "sükûn bulmak için", "yakînin artması için" ve "imanın artması için" gibi anlamlarla açıklandığı görülmektedir.[608] Dolayısıyla bu âyetteki anlamın da tuma'nîne kavramının anlamı ile örtüştüğü görülmektedir.

Tuma'nîne kavramı ile ilgili yukarıda aktardığımız âyetlerden hem kelime kökü hem de mânâ olarak terim anlamı ile Kur'an'da yer aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tuma'nîne kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.9. Yakîn

Tasavvufta kesin bilginin bir ifadesi olan *yakîn* (اليقين), hemen hemen tüm tasavvuf kaynaklarında üzerinde durulan bir kavramdır. Nitekim Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Herevî yakîn kavramını hal yahut makam olarak Hücvîrî ise ıstılâhlar arasında ele almıştır.[609] Ayrıca Gazâlî eserinde ilimden bahseden bölümler arasında yakîn kavramına yer vermiş, bununla birlikte kelamcılar, fakihler ve sûfîler gibi farklı kesimlerin yakîn kavramına dair yaklaşımlarına da değinmiştir.[610]

Yakîn, sözlükte, "sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak, şüphe barındırmayan bilgi, kesin gerçek" gibi anlamlara gelmektedir.[611] Râgıb el-İsfahânî, yakîni hükmün sübutu ile an-

[606] Bkz. Mutakil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 377; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 518.
[607] Bakara, 2/260. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 61.
[608] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 218; Taberî, *Tefsîr*, IV, 631; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 375.
[609] Serrâc, *el-Luma'*, s. 65; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 121; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 214; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 439; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 67.
[610] Gazâlî, *İhyâ*, I, 102.
[611] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 217; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1812; Osman Demir, "Yakîn", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 271; İsmâil Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları", *Kelam Araştırmaları*, 2, 2003, ss. 52.

layışın sükûn bulması olarak tanımlamaktadır.[612] Yakînin zıddı ise şüphedir.[613] Yakîn, bir tasavvuf terimi olarak da sözlük anlamına uygun olarak kullanılır ve kalpte hâsıl olan ve doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgiyi ifade eder.[614] Mutasavvıflar, delile ihtiyaç duymaksızın iman gücüyle apaçık görme yahut bir şeyin doğru olduğuna kalbin tatmin olmasını yakîn kavramı ile karşılamaktadırlar.[615] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye göre yakîn, imanın fazlalaşmış ve tahkiki iman haline gelmiş halidir. Cüneyd-i Bağdâdî ise yakîni, bilginin değişmez, dönüşmez, bozulmaz bir şekilde kalpte karar kılması olduğunu belirtmektedir.[616] Diğer bir tanımında ise Cüneyd-i Bağdâdî, "Yakîn, şüphenin ortadan kalkmasıdır." demektedir.[617] Ebû Osman el-Hîrî yakînin, yarına çok az önem vermek olduğunu belirtir.[618] Zünnûn-ı Mısrî ise "Gözün gördüğü her şey ilme, kalbin bildiği her şey ise yakîne nisbet edilir." diyerek yakîn ile ilim arasındaki farka işaret etmiştir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ve Tüsterî'nin diğer bir tanımına göre yakîn müşahededir.[619] Aynı şekilde yakîni mükâşefe olarak tanımlayan Serrâc'a göre mükâşefe üç türlüdür: Kıyâmet gününde göz ile apaçık görme; kalbin, imanın hakikatlerini sınırsız bir şekilde keşfi; kudret-i ilâhiyyenin peygamberlere mucizelerle, diğer kimselere de kerâmetlerle ortaya çıkması.[620]

Hücvîrî ise yakîni *ilmelyakîn*, *aynelyakîn* ve *hakkalyakîn* olarak üçe ayırır. Sûfîlerin ilmelyakînden muradlarının ilâhî hükümler ve dünyevî muameleler hakkındaki bilgi olduğunu belirtir. Aynelyakînden kasıtları, dünyadan göç vaktinde can çekişmeye dair olan bilgidir. Hakkalyakîn ise cennette ru'yetin keşfi ve oradaki hallerin keyfiyetini gözle görme hakkındaki ilim olduğunu belirtir. İlmelyakîn, ulemanın, aynelyakîn ölüm için hazırlıklı olmaları bakımından âriflerin, hakkalyakîn ise tüm varlıklardan yüz çevirmeleri hasebiyle dostların fenâ

[612] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 552.
[613] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, LV, 4964. Ayrıca bkz. Kadir Polater, "Kur'ân'a göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi*, 55, 2013, ss. 55-69.
[614] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 102; Demir, "Yakîn", *DİA*, XLIII, 271.
[615] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 217.
[616] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 215, 216.
[617] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 121.
[618] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 215.
[619] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 121, 122.
[620] Serrâc, *el-Luma'*, s. 65.

bulduğu makamdır.[621] Hücvîrî yakîni üç kısma ayırmakla birlikte yakînin kısımlarını ele alırken Kur'an'dan delil getirmemektedir. Buna mukabil İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise yalnızca aynelyakîn kavramı için (ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) "Sonra siz onu gözlerinizle ayan beyan göreceksiniz."[622] âyetini delil getirmektedir. Ona göre, burada basar yâni gözle görmeye işaret edilmiştir. Bu da aynelyakîn olarak adlandırılmaktadır.[623]

Kur'an'da yakîn kelimesi ve türevleri yirmi sekiz âyette yer almakta, bunlardan yirmisinde inançtaki kesinlik kastedilmektedir.[624] İbnü'l-Cevzî, yakînin tasdik,[625] sıdk,[626] müşâhede,[627] ölüm[628] ve yakîn ilmi[629] olmak üzere beş ayrı anlamından bahsetmektedir.[630] Kuşeyrî, yakîn kavramı ile ilgili olarak Bakara sûresindeki,

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.

"Onlar sana indirilene inandıkları gibi, senden öncekilere indirilenlere de inanırlar. Yine onlar âhirete de yakînen (şeksizşüphesiz) inanırlar." âyetini[631] eserine almıştır. Âyette geçen (يُوقِنُونَ) ifadesi müfessirlerin belirttiğine göre şüphesiz ve kesin bilgi anlamına gelmektedir.[632] Bazı müfessirlerin buraya tasdik anlamı verdikleri de bilinmektedir.[633] Kelime anlamı itibariyle âyette geçen bu ifadenin tasavvuftaki yakîn kavramının anlamı ile örtüştüğü görülmektedir.

Herevî ise yakîn makamı ile ilgili olarak şu âyeti vermektedir:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ.

"Yakîn ehli için yeryüzünde birçok alâmetler vardır."[634] Tefsirlerde yakîn ehlinin yeryüzündeki her şeyi Allah'ın yarattığı-

[621] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 439. İbn Fûrek aynelyakîn kavramı için (ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) "Sonra siz onu gözlerinizle ayan beyan göreceksiniz." (Tekâsür, 102/7) âyetini delil getirmektedir. Ona göre, burada basar yani gözle görmeye işaret edilmiştir. Bu da aynelyakîn olarak adlandırılmaktadır. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 248.
[622] Tekâsür, 102/7. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 248.
[623] İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 248.
[624] Demir, "Yakîn", *DİA*, XLIII, 271.
[625] Bkz. Bakara 2/4.
[626] Bkz. Neml, 27/22.
[627] Bkz. Tekasür, 102/5, 7.
[628] Bkz. Hicr, 15/99; Müddesir, 74/47.
[629] Bkz. Nisâ, 4/157.
[630] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 634.
[631] Bakara, 2/4. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 214.
[632] Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* II, 278; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 180.
[633] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 96; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 634.
[634] Zâriyât, 51/20. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 67. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 248.

nı bilen kimseler olduğu ifade edilmektedir.[635] Böyle kimselerin yeryüzüne ibret gözüyle bakıp şüphelerden uzak kesin bir imana ulaşmış yakîn ehli kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, buradaki yakîn ehlinin mârifet ehli kimseler olduğunu ve yeryüzündeki alâmetlerin Allah'ın birliğine delalet ettiğinin bilincinde olduklarını belirtir.[636]

Yukarıdaki her iki âyet ayrı ayrı değerlendirildiğinde, bunların tasavvuftaki yakîn kavramına kaynaklık etmiş oldukları görülmektedir. Fakat yakînin bir makam olarak ele alınması mutasavvıflara özgü bir uygulama olup makam anlamının âyetlerin zâhirinden çıkartılması mümkün gözükmemektedir.

1.4. Muhabbet ile İlişkili Kavramlar

Kulun Allah'ı, Allah'ın da kulunu sevmesi tasavvufun esas gayelerinden birini teşkil etmektedir. Bundan dolayı tasavvuf kaynaklarında muhabbet kavramı ile doğrudan yahut dolaylı olarak ilişkilendirilen pek çok kavramdan söz edilmektedir. Mutasavvıflara göre rızâ, şevk, heybet ve üns gibi kavramların hemen hepsi sevgi kaynaklı olup sevginin neticesine göre şekillenmektedir. Bundan dolayıdır ki Gazâlî şevk, üns ve rızâ gibi makamları muhabbetin bir neticesi ve meyvesi olarak adlandırmaktadır.[637] Bu başlık altında muhabbetle doğrudan yahut dolaylı ilişkisi olan kavramlardan bazıları ele alınacaktır.

1.4.1. Havf ve Recâ

Mutasavvıflar *havf* (الخوف) ve *recâ* (الرجاء) kavramlarını müminde eşit oranda bulunması gereken iki güzel haslet olarak değerlendirmektedirler. Nitekim sûfîler arasında meşhur olan "Havf ve recâ amelin iki kanatıdır, onlarsız uçulmaz." sözü,[638] her iki kavramın

[635] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 129; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 578.

[636] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 153. Yakîn kavramı hadislerde de yer alan bir kavramdır. Nitekim Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği yakîn kelimesinin de yer aldığı hadiste Resûlüllah (sas) şöyle buyurmaktadır: "Allah'ı kızdırarak kimseyi hoşnut etme. Allahu Teâlâ'nın verdiği nimetten dolayı kimseyi övme. Allah'ın vermediği bir nimetten dolayı kimseyi yerme. Hiçbir muhteris Allah'ın takdir ettiği bir rızkı sana ulaştıramayacağı gibi mükrih de senden bu rızkı alıkoyamaz. Allahu Teâlâ adaleti ile rahatı ve neşeyi rızâ ve yakînin içine, tasa ve hüznü ise şüphe ve öfkenin içine yerleştirmiştir." Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty.*, X, 215, no. 10514. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 215.

[637] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 389.

[638] Serrâc, *el-Luma'*, s. 57.

tasavvuftaki önemine işaret etmektedir. Havf ve recâ kavramlarına tasavvuf kaynaklarında umumiyetle haller ve makamlar arasında yer verilmektedir. Söz gelimi Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Herevî havf kavramını hal yahut makam olarak ele alan mutasavvıflardandır.[639] Ayrıca Serrâc, havfı muhabbet ile birlikte ele almaktadır. Nitekim ona göre kimi sûfî muhabbet ile kimisi ise havf ile Allah'a yakınlaşmakta olduğu için havf ve muhabbet hallerinin birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır.[640]

Recâ kavramını ise Serrâc gibi bazı sûfîler hal olarak kabul etmekle birlikte[641] recâyı makamlar arasında ele alan sûfîler de bulunmaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî ve Herevî, recâyı makam olarak sınıflandıran sûfîler arasındadır.[642] Gazâlî ise eserinin "Münciyât" bölümünde recânın sâliklerin makamlarından, tâliblerin ise hallerinden olduğunu belirterek havf kavramı ile birlikte ele almıştır.[643]

Sözlükte "korkmak, kaygılanmak, ürkmek, endişe duymak" gibi anlamlara gelmekte olan havf, dînî literatürde hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememe ihtimalinden dolayı duyulan kaygı ve korku anlamında kullanılmaktadır.[644] Tasavvufta ise kelime anlamıyla doğrudan irtibatlı olarak insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade etmektedir.[645] Kuşeyrî, havfın geleceğe dair bir korku olduğunu söylemektedir. Nitekim insan ya hoşlanmadığı bir şeyin başına gelmesinden ya da istediği bir şeyi kaçırmaktan korkar. Bu iki korku da istikbâle dairdir, içinde bulunulan zaman ile ilgili değildir. Allah'tan korkmak ise onun dünyada veya âhirette kendisini cezalandırabilecek olmasından dolayıdır.[646]

[639] Havf kavramına Serrâc haller arasında Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî makamlar arasında, Kuşeyrî haller ve makamlara dair ayırdığı bölümde, Herevî ise "Ebvâb" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir. Gazâlî ise havf kavramını, eserinin "Münciyât" bölümünde recâ kavramı ile birlikte ele almıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 55; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 115; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 375; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 26; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 205.

[640] Serrâc, *el-Luma'*, s. 55.

[641] Serrâc, *el-Luma'*, s. 57. Kuşeyrî, sûfîlerin halleri ve makamları bölümünde yer vermiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 167.

[642] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 356; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 33.

[643] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 186.

[644] Bkz..Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.161, 162; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 1290; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.90; Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 528.

[645] Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 766; Kara, "Havf", *DİA*, XVI, 528.

[646] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 161.

Serrâc, Allah'a yaklaşması esnasında, kalbinin, efendisinin azametini, heybetini, kudretini müşâhede eden kulu havf (korku), hayâ ve vecel (ürperti) halinin kuşatacağını, buna mukabil Allah'a yaklaşması esnasında kalbinin efendisinin lütfunu, şefkatini, ihsânını ve sevgisini müşâhede eden kulu ise muhabbet, şevk, istek ve beka arzusu kaplayacağını söylemektedir.[647]

Recâ ise sözlükte "ümit, emel, ummak, beklenti içinde olmak, istemek yahut içerisinde mutluluk ve rahatlık olan bir şeyin elde edileceğine dair zan" anlamlarına gelmektedir.[648] Tasavvuf terminolojisinde, kulun Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde olmasını ifade etmektedir.[649] Kuşeyrî'ye göre recâ, kalbin gelecekte elde edilebilecek bir isteğe takılıp kalmasıdır. Recâ da tıpkı havf gibi istikbalde vuku bulması umulan bir şey ile ilgilidir. Kuşeyrî'ye göre recâ temenniden farklıdır. Nitekim temenni, sahibini gayret ve çaba sarf etmekten alıkoyarak tembelliğe sevk eder. Recâda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Recâ övülmüş bir haslet iken, temenni ise hastalıklıdır.[650]

Serrâc recâyı üç kısma ayırarak tarif eder. İlki Allah hakkında (رجاء في الله) olan recâdır ki, kulun Allah'tan başkasından hiç bir şey ummaması anlamına gelir. Nitekim Şiblî'ye göre recâ, mâsivânın rabbi ile kendisi arasına girmemesini ummaktır. İkincisi Allah'ın rahmetinin genişliği konusunda ümitvâr olmaktır. Nitekim Zünnûn-ı Mısrî "Allah'ım! Kendi amellerimizden çok senin rahmetinin genişliğinden ümitvârız. Senin affediciliğine dair güvenimiz ve ümidimiz azabına olan korkumuzdan daha çoktur." şeklinde dua etmektedir. Üçüncüsü ise Allah'ın vereceği sevaplar konusunda ümitvâr olmaktır.[651]

Gazâlî, havf ve recâ kavramlarını tıpkı diğer kavramlar için yapmış olduğu gibi geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek ile ilişkilendirerek açıklar. Geçmişe ait bir hadiseyi hatırlamaya *zikir* ve *tezekkür*, hâlihazırda olan bir şeyi kalp ile hissetmeye *vecd*, *zevk* ve *idrak*, gelecekte olması muhtemel bir vakıayı beklemeye ise *intizar* ve *tevakku'* adı verilir. İşte bu bekleyiş istenmeyen ve sonucunda elem verecek bir hadise ise bu bekleyişe havf, tam aksine hoşa giden ve umulan bir şey ise buna da recâ adı verilir.[652] Gazâlî havfı gelecekle ilgili hoşa gitmeyecek bir beklentiden dolayı kalbin acı duyması olarak tanımlar.[653]

[647] Serrâc, *el-Luma'*, s. 89.
[648] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 190; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XVII, 1604; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 95.
[649] Süleyman Uludağ, "Recâ", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 502.
[650] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 168.
[651] Serrâc, *el-Luma'*, s. 57.

Havf kelimesinin Kur'an'da türevleriyle birlikte 124 yerde geçtiği görülmektedir. Mukatil b. Süleyman havf kelimesinin Kur'an'da öldürme,[654] savaş,[655] ilim[656] ve bir şeyin şerrinden veya azaptan korkma[657] olmak üzere dört ayrı anlamda kullanıldığını belirtmektedir.[658] İbnü'l-Cevzî bunlara ilaveten havf kelimesinin bir de zan[659] anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[660] Mutasavvıfların havf kavramı ile ilgili delil getirdikleri âyetlerden bazıları ise şöyledir:

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا.

"Korku ve ümit içerisinde Rablarına dua ederler."[661] Bu âyet siyak sibak göz önünde bulundurulduğunda gecenin derinliklerinde yataklarından kalkıp Allah'a derin bir saygı ve teslimiyet ile secdelere kapanıp yakaran müminlerin halini tasvir etmektedir. Havf kelimesinin anlamına bakıldığında tefsirlerde havfın Allah'ın azabından ve cehennemden korkmak, tamaın ise Allah'ın rahmetini ve cenneti ummak olduğu şeklinde yorumlandığı görülmektedir.[662]

İşârî tevillere bakıldığında ise tefsirlerde verilen bu anlamlara ilaveten havf ve tama' kelimelerinin "hicrândan (ayrılma, terk) korkmak, Allah'a kavuşmayı ummak", "Allah'ın öfkesinden korkmak, rızâsını ummak", "Allah ile olan irtibatı kopartmaktan korkmak, ona vuslatı ummak" ve "Allah'ın mekrinden korkmak, ona ulaşmayı ummak" anlamlarının verildiğini görmekteyiz.[663]

Âyetteki havf kelimesi ile ilgili yapılan yorumların hepsi aslında kişinin kendi durumuna bakarak hatalarından dolayı Allah'tan

[652] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 188.
[653] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 205.
[654] Nisâ, 4/83.
[655] Ahzâb, 33/19.
[656] Bakara, 2/182, 229; Nisâ, 4/35, 128; En'âm, 6/51.
[657] Âl-i İmrân, 3/170; A'râf, 7/56; Secde, 16; Fussilet, 41/30.
[658] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 55.
[659] Bakara, 2/229.
[660] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 279.
[661] Secde, 32/16. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 359; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162.
[662] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 616; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 31; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 453.
[663] Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 125; Sülemî, *Tefsîr*, II, 137; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 126.

gelebilecek ceza beklentisiyle hissettiği korkuyu ifade etmektedir. Bu anlamda havf kavramının ıstılâhlaşmasında yukarıdaki âyetin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan müfessirlerin ifadesiyle Allah'ın gazabından korkmak olarak anlaşılan havf kavramının mutasavvıfların tevilleriyle Allah'tan ayrı kalma gibi bir boyutta ele alınmış olduğu da görülmektedir. Allah'tan ayrı kalmanın bir mutasavvıf için en büyük azap olduğu düşünüldüğünde işârî tevillerin de aslında müfessirlerin verdiği azap anlamının kapsamı içerisinde mütalaa edilebileceği anlaşılacaktır.

Kuşeyrî, Allah'ın kullarına havfı farz kıldığını ve yalnız Allah'tan korkmanın da imanın bir gerekliliği olduğunu ifade ederek şu âyeti delil getirmektedir:

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

"Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun!"[664] Kuşeyrî bu âyetin "Siz gerçekten müminseniz benden korkun!" şeklindeki son kısmını eserine alır ve büyük ihtimalle Allah'ın, şeytanın avanelerinden değil de yalnızca kendisinden korkulması gerektiğini bildirmesi gerekçesiyle bu âyeti Allah'tan korkmanın imanın bir gereği olduğuna yorar. Kuşeyrî'nin bu yorumu havf kavramının tasavvuftaki önemine işaret etmektedir.

Kuşeyrî'nin yalnızca Allah'tan korkmanın gerekliliğine dair kaydettiği diğer bir âyet ise

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ.

"Allah buyuruyor ki, '(Benden başka) birtakım ilahlar edinmeyin. (Bilin ki) sizin ilahınız bir tek ilahtır. O hâlde tek gerçek ilah olarak yalnız benden korkun.'" âyetidir.[665] Tevhid vurgusunun öne çıktığı bu âyet ile ilgili olarak bazı müfessirler Allahu Teâlâ'nın tevhidden uzaklaşmaktan korkmaları konusunda müminleri uyardığını, bazı müfessirler ise tevhidden uzaklaşmanın bir sonucu olan Allah'ın gazabından korkmaları konusunda uyarıldıkları yorumlarını yapmaktadırlar.[666]

Kuşeyrî, havfın önemini anlatırken havf ehli müminlerin övüldüklerini belirterek şu âyeti nakletmiştir:

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ.

[664] Âl-i İmrân, 3/175. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 161, 162; ayrıca bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 89;
[665] Nahl, 16/51. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162.
[666] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 472; Taberî, *Tefsîr*, XIV, 246.

"Onlar, mutlak hükümranlık sahibi olarak tanıyıp bildikleri Rablerinden korkarlar."[667] Kuşeyrî her ne kadar bu âyet ile genel anlamda müminlerin methedildiklerini söylemekte olsa da gerek siyak-sibak itibariyle değerlendirildiğinde gerekse tefsirlerde yapılan açıklamalara bakıldığında[668] bu âyetin meleklerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir önceki âyette "Göklerdeki ve yerdeki bütün canlılar ile melekler de Allah'a boyun eğer, onun kanunlarına uyarlar. Ayrıca melekler Allah'a boyun eğme hususunda hiçbir büyüklük duygusuna kapılmazlar." buyurularak[669] meleklerden bahsedilmektedir. *er-Risâle* şârihi Ebû Yahyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) de burada meleklerin kastedildiği açıklamasını yapmıştır.[670] Kuşeyrî'nin melekler ile ilgili olan bu âyeti genele teşmil edip tüm müminleri kapsadığını düşünmüş olması muhtemeldir.

Mutasavvıflar bu âyetlerin yanı sıra bir de havf kavramını Kur'an'dan yola çıkarak çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Söz gelimi Serrâc havfı üç kısımda ele almıştır. Bunlardan ilkini "Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun!"[671] âyetine dayandırır. Serrâc'a göre yalnız Allah'tan korkmak, büyüklerin havfıdır. Orta halli olanların havfı ise "Rabbinin huzuruna çıkıp hesap verme endişesiyle yaşayanlara (mükâfat olarak) iki cennet vardır."[672] âyetinde ifade edilen âhiretteki hesaba dair korkudur. Serrâc'a göre bu orta halliler Allah'a uzak kalmaktan ve mârifetin sâfîliğinin ortadan kalkmasından korkmaktadır. Avamın havfı ise "Onlar kalplerin ve gözlerin korku ve dehşetten halden hale döneceği kıyâmet ve hesap gününden korkarlar."[673] âyetinde ifadesini bulan havftır. Serrâc, burada ifade edilen havfın ise avamın, Rablerinin azametini bildiklerinden dolayı kalplerinde oluşan huzursuzluk, sıkıntı ve endi-

[667] Nahl, 16/50. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162. Ayrıca bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 26.
[668] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 246; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 21.
[669] Nahl, 16/49.
[670] Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensâri, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* (*Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye* içerisinde) Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1420, II, 300.
[671] Âl-i İmrân, 3/175. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 55.
[672] Rahmân, 55/46. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 55.
[673] Nûr, 24/37. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 55.

şeler olduğunu belirtmektedir.[674] Serrâc bu taksimi havfın zorluğuna göre Kur'an'dan da yola çıkarak gerçekleştirmiştir.

Benzer bir taksime Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde de rastlanır ki burada Ebû Ali ed-Dekkâk da havfı belirli âyetlerden yola çıkarak üç mertebeye ayırmaktadır. Bunlar havf, haşyet ve heybettir. Ona göre havf imanın şartıdır. Nitekim Kur'an'da "Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun!"[675] buyurulmaktadır. Haşyet ilmin şartıdır. Nitekim "Kulları içerisinde Allah'tan gerçek mânâda korkan ancak âlim olanlardır."[676] âyeti buna işaret etmektedir. Heybet ise mârifetin bir şartıdır "Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız konusunda uyarmaktadır."[677] âyeti buna delalet etmektedir.[678]

Havf kavramı ile yakın bir ilişkiye sahip olan recâ kavramı da kök itibariyle Kur'an'da otuza yakın âyette geçmektedir. Mukatil b. Süleyman recânın Kur'an'da ummak[679] ve haşyet[680] anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir.[681] Recâ kavramı ile ilgili tasavvuf kaynaklarında yer alan âyetlere örnek olarak şunları verebiliriz:

مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ.

"Her kim Allah'a kavuşmayı ümit ediyorsa, Allah'ın tayin ettiği o kavuşma günü mutlaka gelecektir."[682] Serrâc ve Herevî'nin eserlerine aldığı âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا.

"And olsun ki Resûlüllah sizin için, yani ölüm sonrasında

[674] Serrâc, *el-Luma'*, s. 55, 56.
[675] Âl-i İmrân, 3/175. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162.
[676] Fâtır, 35/28. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 213.
[677] Âl-i İmrân, 3/28. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162.
[678] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162. Havf kavramı ile ilgili olarak Tasavvuf kaynaklarında bunların dışında da bazı âyetler delil getirilmiştir. Örneğin Gazâlî'nin havf kavramına dair eserine aldığı diğer bazı âyetler şunlardır: Fâtır, 35/28; A'râf, 7/154; Beyyine, 98/8; Hücurât, 49/13; Nisâ, 4/131; Âl-i İmrân, 3/175. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 212. Havf kavramı ile ilgili âyetlerin yanısıra pekçok hadis de bulunmakta ve havfın Tasavvuftaki kullanımına kaynaklık etmektedir. Örnek olması açısından burada Kuşeyrî'nin naklettiği şu hadisi vermek yeterli olacaktır: "Sağılmış olan süt, memeye geri dönmedikçe Allah korkusundan ağlayan kimse cehenneme girmez..." Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 161. Hadisin baş tarafı Kuşeyrî'de (لا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ) şeklinde olmasına karşın hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir: لَا يَلِجُ النَّارَ رَجُلٌ بَكَى مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ حَتَّى يَعُودَ اللَّبَنُ فِي الضَّرْعِ Tirmizî, Zühd, 8, no. 2311; Nesai, Cihad, 8, no. 3110.
[679] Bkz. İsrâ, 17/57; Bakara, 2/218.
[680] Bkz. Kehf, 18/110; Furkan, 25/21; Yûnus, 10/ 7; Nebe, 78/27.
[681] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 177. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 307.
[682] Ankebût, 29/5. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 167. Herevî bu âyeti şevk makamı için vermektedir. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 91.

Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı arzulayan ve onu çokça zikreden kimseler için, son derece güzel bir örnektir."[683] Her iki âyette de kök itibariyle geçen recânın, "ümit etmek, arzulamak, ummak" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Ebû Tâlib el-Mekkî havf ile recânın birbirinden çok kesin çizgilerle ayrılamayacağını, recânın içerisinde her zaman havfın da yer alması gerektiğini vurgular. Nitekim bir şeye ümit ve arzu besleyen kimse aynı zamanda onu elde edememek yahut kaçırmaktan da korkar. Dolayısıyla bir taraftan recâ halini yaşarken diğer taraftan da havf halini de kaybetmez. Bu sebeple Araplar recâyı havf olarak da adlandırırlar. Ebû Tâlib el-Mekkî bu kanaatini şu âyet ile misallendirmektedir:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا.

"Artık kim rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa/kavuşmaktan korkuyorsa, onu razı edecek işler yapmaya koyulsun ve rabbine kullukta/ibadette hiçbir şeyi ona ortak koşmasın."[684] Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre bu âyetteki (يَرْجُو) ifadesinin korku ve ümit anlamlarının ikisini de içerdiği kanaatindedir.[685] Recâ anlamı verildiğinde Allah'a kavuşmayı arzulama, havf anlamı verildiğinde ise hata ve günahlar dolayısıyla olmalı ki Allah'a kavuşmaktan korkma anlamı verildiği anlaşılmaktadır. Bu ifadenin iki zıt anlama gelebileceği kanaatinin tefsirlerde de yer aldığı görülmektedir.[686]

Gazâlî Allah'tan af ve mağfiret ummayı, kulun üzerine düşen vazifeyi yerine getirmesine bağlar. Kul öncelikle rabbine karşı ibadetleri ve genel olarak kulluğu en güzel tarzda yerine getirmeye, yasak ve günahlardan uzak durmaya gayret edecek ki daha sonra Allah'tan bağışlanmayı umabilsin. Nitekim Kur'an'da,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"İman edip imanı uğrunda hicret eden ve Allah yolunda cihad eden kimseler var ya, Allah'ın rahmetinden ümitvâr olmayı hak edenler işte onlardır. Allah çok affedici, çok merhametlidir."[687]

[683] Ahzâb, 33/21. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 57; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 33.
[684] Kehf, 18/110. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 360.
[685] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 360. Serrâc tefsirlerde, bu âyetteki kavuşmadan Allah'ın sevabının kastedildiğini belirtmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 57.
[686] Örneğin bkz. Taberî, *Tefsîr*, XV, 440; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 172.
[687] Bakara, 2/218. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 189.

Gazâlî'ye göre Allah'ın rahmetini ummayı hak edenler işte bunlardır. Bunun dışındakilerin recâsı kurak bir araziye tohum ekip kendi haline bırakarak yetişmesini beklemek gibidir.[688]

1.4.2. *İşfâk*

Havf ile ilişkili bir kavram olan *işfâk* (الإشفاق), Herevî'nin "Ebvâb" bölümünde ele aldığı bir makamdır. Sözlükte "korkmak, sakınmak, acımak, şefkat göstermek, kaygılanmak ve ihtimam gösterme" anlamlarına gelmektedir.[689] İşfâk, kelime olarak "korku" anlamında olmakla birlikte işfâktaki korku havftan daha ince bir anlam ifade etmekte olup rahmet ile birlikte olan korkmayı simgelemektedir.[690] Herevî'ye göre işfâk, merhamet ile sakınma ve korku ile endişe duygularının bir arada olduğu bir hali ifade eder.[691] Herevî işfâkın üç derecesinden bahseder: İlki inat etmesinden dolayı nefse, zayi olmasından dolayı amele, kusurlarından dolayı da insanlara karşı işfâktır. İkinci derecesi tefrikaya bulaşmasından dolayı zamana, bir arızanın isabet etmesinden dolayı kalbe, bir sebebin müdahalesinden dolayı da yakîne karşı işfâktır. Üçüncüsü ise ameli ucubdan, kişiyi başkaları ile hasım olmaktan ve müridi sınırları aşmaktan koruyan işfâktır.[692]

Herevî'nin işfâk kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı âyette şöyle buyurulmaktadır:

قَالُوا اِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي اَهْلِنَا مُشْفِقِينَ.

"Derler ki: 'Daha önce (dünyada) biz çoluk çocuğumuzla birlikte iken (sonumuz ne olacak diye) korkar dururduk.'"[693]

[688] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 189. Gazâlî recâ kavramı ile ilgili olarak daha başka âyetler de eserine almıştır. Onlardan bazılarını şunlardır: Fâtır, 35/29; Zümer, 39/53, 16; Şûrâ, 42/5; Âl-i İmrân, 3/131; Leyl, 92/15, 16; Ra'd, 13/6; Duhâ, 93/5. (Gazâlî, İhyâ, IV, 191 v.dğr.) Ayrıca recâ kavramı ile ilgili bazı hadisler de Tasavvuf kaynaklarında yer almaktadır. Kuşeyrî'nin rivayet ettiği hadislerden örnek olarak şu rivayeti verebiliriz: Hz. Peygamber Cebrail'den şunu rivayet etmiştir: "Rabbiniz (cc) şöyle buyurdu: Bana kulluk ettiğin, benden umduğun, bana hiçbir şeyi şerik koşmadığın sürece işlediğin hataları affederim. Bana yer dolusu hata ve günah ile gelsen seni o büyüklükte mağfiret ile karşılar hiçbir şeye aldırmaz seni affederim." Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 168. Bazı lafız farklılıkları ile birlikte şu kaynaklarda bulunmaktadır: Ahmed b. Hanbel, V, 155, no. 21696; V, 167, no. 21804; Tirmizî, Daavât, 98, no. 3540.

[689] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 343; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 197; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 263.

[690] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 392. Ayrıca bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 263.

[691] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 27.

[692] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 28.

[693] Tûr, 52/26. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 27.

Âyette cennetlik müminlerin dünyadayken duydukları merhamet içeren korku ve endişeden bahsedilmektedir. Buradaki *müşfikîn* (مُشْفِقِينَ) ifadesinin tefsirlerde de tasavvufta kullanıldığı anlamda "bir çeşit endişe ve korku" şeklinde açıklandığı, bu konuda bir ihtilaf olmadığı görülmektedir.[694] Dolayısıyla işfâk kavramını hem kelime kökü hem de mânâ itibariyle Kur'an kaynaklı kavramlar arasında saymak mümkündür.

1.4.3. *Kurb*

Tasavvufta Allah'a ile olan yakınlığı ifade eden *kurb* (القرب) kavramı umumiyetle Allah'a uzak olmayı ifade eden *bu'd* kavramı ile birlikte kullanılmakta ve daha çok tasavvufî haller ve makamlar arasında ele alınmaktadır. Nitekim ele aldığımız tasavvuf klasiklerine bakıldığında, Serrâc'ın kurb kavramına bir hal olarak değinmiş olduğu, Kelâbâzî'nin makamlar arasında yer verdiği, Kuşeyrî'nin ise tasavvuf ıstılâhları arasında ele aldığı görülmektedir.[695]

Sözlükte "yakın olma ve yakınlık" anlamlarına gelen kurb kelimesi Arapça'da zaman, mekân, neseb/akrabalık gibi açılardan yakınlığı belirtmek için kullanılır.[696] Tasavvuf ıstılâhları arasında ise kulun Allah ile olan yakınlığını ifade eder.[697] Bu yakınlık iki yönlüdür. Biri Allah'ın saîd yani itaatkâr kullarına yakınlığı, diğeri ise Allah'ın şakî yani âsî kullarını da içine alan ve (وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ) "Nerede olsanız, O sizinle beraberdir."[698] âyetinde ifade edildiği gibi tüm kullarına olan yakınlığıdır ki her zaman ve her yerde onları görür, onlardan haberdardır.[699] Bundan dolayıdır ki Kuşeyrî, Allah'ın ilmi ve kudreti ile umûmî olarak tüm insanlara, bununla birlikte lütfu ve yardımı ile yalnızca müminlere yakın olduğunu belirtmektedir.[700]

Serrâca göre kurb hali; kulun kalbiyle Allah'ın kendisine yakın olduğunu müşâhede etmesi, sonra gizli ve aşikâr olarak Allah'ı zikir ve ona itaat etmek suretiyle Allah'a yakınlaşmasıdır.[701]

[694] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 146; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 155; Taberî, *Tefsîr*, XXI, 590; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1035.

[695] Serrâc, *el-Luma'*, s. 52; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 126; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.

[696] Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 398; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, s. 723.

[697] Süleyman Ateş, "Kurb", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 432.

[698] Hadîd, 57/4. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.

[699] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 146.

[700] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 116.

[701] Serrâc, *el-Luma'*, s. 52.

Kuşeyrî'ye göre kurbda ilk derece, Allah'a itaatte yakın olmak ve her vakti ibadetle geçirmektir. Bu'd ise Allah'a muhalefetle kirlenmek ve ona taatten uzaklaşmaktır. Kulun Allah'a yakınlığı öncelikle ona imanı ve tasdikiyle daha sonra da Allah'ın ihsânı ve bu yakınlığı gerçekleştirmesiyle mümkün olur. Bu da ancak kulun insanlardan bu'du yani uzaklaşması ile mümkün olabilir. Allah'ın kuluna yakınlığı ise kuluna bu dünyada irfânı nasip etmesi, âhirette ise rabbini müşâhede etmesi ve kuluna çeşitli lütuf ve ikramlarda bulunması ile gerçekleşmiş olur.[702] Diğer bir ifade ile mutasavvıflara göre kulun Allah'a olan yakınlığı mükâşefe ve müşahedeye mazhar olması ile gerçekleşir. Aynı şekilde bu'du da mükâşefe ve müşahededen uzaklaşmasıdır.[703]

Tasavvuf kaynaklarında kurb kavramı ile ilgili olarak çeşitli âyetlerden misaller verilmektedir. Bunların bazıları doğrudan kurb kelimesinin de geçtiği âyetler olmakla birlikte diğer bir kısım âyetler ise mânâ itibariyle kurbu ifade etmektedir. Örnek olması açısından burada birkaç âyetin zikredilmesi ile yetinilecektir. Kurb kavramı ile ilgili olarak sûfîlerin eserlerine aldıkları âyetlerden bazıları şöyledir:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.

"Biz, ona şah damarından daha yakınız."[704] Bu âyette kurb kavramı, hem kelime kökü itibariyle hem mânâ olarak sûfîlerin maksatlarına uygun şekilde geçmektedir. Nitekim burada şah damarının insana olan yakınlığına kıyasla Allah'ın kulunun gönlüne olan yakınlığı anlatılmaktadır.[705] Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

"(Ey Peygamber!) Sana gelip ('Rabbimize nasıl dua edelim?' diye) soran mümin kullarım (bilsinler ki) ben onlara çok yakınım. Kulum bana dua ettiği zaman ben onun duasına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağrıma kulak versinler; (dualarına icabetim hususunda) bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar."[706] Bu âyetin de hem lafız hem

[702] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 116.
[703] Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1313.
[704] Kaf, 50/16. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.
[705] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 112; Taberî, *Tefsîr*, XXI, 421.
[706] Bakara, 2/186. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52.

de mânâ itibariyle kurb kavramının ifade ettiği "Allah'ın kuluna yakın olması" anlamını içerdiği görülmektedir. Nitekim Allahu Teâlâ burada kullarının dualarına hemen icâbet edeceğini bildirirken onlara çok yakın olduğunu vurgulamaktadır.[707] Başka bir âyette ise Allah'ın kullarına olan yakınlığı şöyle ifade edilmiştir:

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ.

"Üç kişi gizlice konuşuyorlarsa bilsinler ki dördüncüsü mutlaka Allah'tır."[708] Bu âyette de Allah'ın her an kullarının yanında olduğu, yeryüzünde her ne varsa hepsini bildiği vurgusu yapılmaktadır. Bu nedenle sûfîler yukarıdaki âyeti de kurb kavramına dair delil getirmektedirler. Bu ve önceki âyetlerde daha çok Allah'ın kuluna olan yakınlığından söz edilirken şu âyette ise kulun rabbine yakınlaşma vesilesi olarak secdeden bahsedilmektedir:

وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ.

"(Ey Peygamber!) Rabbine secde et ve ona yakınlaş."[709] Sûfîlere göre burada, Hz. Peygamber'e hitaben, kulun rabbine yakınlaşmasının yolunun secdeden geçtiği vurgulanmaktadır.

Bu âyetlerde, Allah'ın insanlardan habersiz olmadığı her an onlarla birlikte olduğu, sürekli bir gözetimin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kulun rabbine yakınlığının da kulluğun güzel yapılması ile gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. Kurbun, bu anlamları ile Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan mutasavvıfların kurb kavramı ile ilgili olarak yaptıkları detaylı açıklamaların önemli bir kaynağı da hadislerdir. Söz gelimi Kuşeyrî'nin kurb kavramı ile ilgili olarak eserinde naklettiği şu hadis kurb kavramının içeriğinin nasıl oluştuğu konusunda bize ipuçları vermektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha hoş olan bir şeyle yak-

[707] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 164; Taberî, *Tefsîr*, III, 225.
[708] Mücâdile, 58/7. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.
[709] Alak, 96/19. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 126. Bu âyetlerin haricinde Sûfîlerin eserlerine aldıkları diğer bazı âyetler de bulunmaktadır. Nitekim Serrâc şu âyetteki vesileyi kurb olarak açıklar: "Aslında onların tanrı diye yakardıkları varlıklar dahi rablerine yakın olmak için vesile ararlar." (İsrâ, 17/57. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52.) Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır: "Biz ona sizden daha yakînız. Fakat siz göremezsiniz." Serrâc'a göre Allah, bu âyette kulların kendine olan yakînlığını belirtmiş, onların yakînlıklarını Allah'a kurba vesile yaparak (أَقْرَبُ) "daha yakîn" buyurmuştur. Vâkıa, 56/85. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.

laşamaz. Kulum bana nafile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder. Sonunda o beni sever, ben de onu severim. İşte o zaman onun kulağı ve gözü mesabesinde olurum. Benimle görür, benimle işitir...'"[710] Kuşeyrî'nin açıklamalarında da gördüğümüz gibi bu hadise dayanan mutasavvıfların kurba giden yolun ibadetlerden geçtiğini belirttikleri görülmektedir.[711]

1.4.4. Muhabbet

Kul ile rabbi arasındaki sevgi bağının tasavvuftaki dışa vurumu olan *muhabbet* (المحبة) kavramı tasavvuf kaynaklarında genellikle bir makam olarak yer almıştır. Söz gelimi Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Herevî ve Gazâlî muhabbetin bir makam olduğunu belirtmiş, Kuşeyrî bu makamı eserindeki haller ve makamlar arasında değerlendirmiş, Hücvîrî ise eserindeki tasavvufî hakikatler ve muamelelere yer verdiği bölümde ele almıştır.[712]

Gazâlî, muhabbet kavramına "Münciyât" bölümünde yer vermiş ve sûfîlerin en üst makamlarından biri olduğunu vurgulamıştır. Gazâlî'ye göre tevbe, sabır ve zühd gibi kendisinden önceki makamlar muhabbeti takdim etmek için vardır. Şevk, üns ve rızâ gibi kendisinden sonra gelen makamlar ise muhabbetin bir meyvesi mahiyetindedir.[713]

Muhabbet, kişinin hayırlı gördüğü şeyi istemesi yahut sevmesi demek olup buğzun zıddıdır.[714] Arapça'da muhabbet kelimesinin farklı köklerden türediği yorumları yapılmıştır. Söz gelimi arazide toprağa atılan tohum anlamındaki *habbe* ile aynı kökten geldiği düşünülmüş, nasıl ki tohum bitkinin aslı ise sevginin de hayatın aslı ve esası olduğu belirtilmiştir. Yine muhabbetin "testi" mânâsına gelen *hubb* kökünden alındığı da düşünülmüş, tıpkı testinin çok miktarda su alıp tamamen dolduğu ve hiçbir şeyi

[710] Buhârî, Rikâk, 38, no. 6502
[711] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 116.
[712] Söz gelimi Serrâc muhabbet kavramına haller arasında, Kelâbâzî makamlar arasında, Ebû Tâlib el-Mekkî âriflerin en yüksek makamlarından biri olduğunu vurgulayarak, Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamlarına ayırdığı bölümde, Hücvîrî tasavvufî hakikatler ve muameleler arasında, Herevî ise "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir. Gazâlî, muhabbet kavramına "Münciyât" bölümünde yer vermiş ve sûfîlerin en üst makamlarından biri olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 128; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 82; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 356; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 366; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 88; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 389.
[713] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 389.
[714] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 742; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 387.

sızdırmadığı gibi sevginin de kişinin kalbinde toplandığı, artık gönle dosttan başka bir şey girmeyeceği ifade edilmiştir.[715]

Cüneyd-i Bağdâdî muhabbetin "kalbin meyli" olduğunu belirterek bu meylin, kulun gönlünün tabiî olarak, tekellüfsüz bir şekilde Allah'a ve Allah rızâsı için olan şeylere yöneleceğini ifade etmiştir.[716] Serrâc'a göre muhabbet hali, kulun gözü ile Allah'ın verdiği nimetlere, kalbiyle Allah'ın kendisine olan yakınlığı, yardımı, koruması ve himayesine, imanı ve yakîni ile de rabbinin kendisine bahşetmiş olduğu inâyet, hidâyet ve sevgisine bakarak Allah'ı sevmesidir.[717] Kuşeyrî'ye göre, Allah'ın kuluna karşı muhabbeti, kuluna yakınlık ve yüce haller tahsis etmesidir. Kulun rabbine karşı olan muhabbeti ise kulun kalbinde bulunan ve sözlerle ifade edilmesi gayet güç olan bir haldir. Bu hal insanı Allah'ı tâzim etmeye, onun rızâsını her şeye tercih etmeye, ondan ayrı kalmaya sabırsızlanmaya, ona muhtaç olmaya, insanların içerisinde bulunduğunda da kalbiyle Allah'ı devamlı anmaya götürür.[718]

Hücvîrî'ye göre Allah'ın kulu sevmesi, ona bol bol nimet ihsân etmesi, dünya ve âhirette sevap vermesi, cehennemden onu emin kılması, günahtan koruması, yüce haller ve yüksek makamlar ikram etmesi, başkasına ve mâsivâya iltifat etmekten sırrının ilgisini kesmesi, her şeyden tecerrüt edene kadar, sadece rızâsını talep eder hale gelinceye dek ona ezeli inâyetini ulaştırması demektir. Kulun Allah'ı sevmesi ise sevgilinin rızâsını talep etmek, onu görmek için sabırsızlanmak, ona yakın olma arzusu içinde kararsız olmak, o olmadan başkası ile karar ve rahat bulamamak, onu zikretmeyi alışkanlık haline getirmek, zikrinin dışında kalan ve sükûn halini kendinden kaçırmak, ülfet ve ünsiyet ettiği sultanına yönelmek, bu sultanın hükmüne itaat etmek, Hak Teâlâ'yı kemal vasıflarıyla tanımak için, onu yüceltmek mânâsına gelmektedir.[719]

Muhabbet kelimesi Kur'an'da bir âyette geçmekte; seksene yakın âyette ise kök itibariyle bulunmaktadır.[720] Mutasavvıfların muhabbet kavramı ile ilgili olarak umumiyetle eserlerine

[715] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 367, 368.
[716] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 128.
[717] Serrâc, *el-Luma'*, s. 53.
[718] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 349.
[719] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 370.
[720] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 191-193.

aldıkları âyet, Kuşeyrî'nin de "Allah'ın kulunu sevdiğini haber verdiği âyet" diyerek eserine aldığı,

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ.

"Ey Müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah böylelerinin yerine öyle kimseleri getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler." âyetidir.[721] Serrâc bu âyette Allah'ın muhabbetinin kulunkinden önce zikredilmiş olmasına dikkat çekmektedir. Ona göre önce Allah kulunu sevsin ki kul da böylece rabbini sevme imkânı bulabilsin. Aksi takdirde kulun rabbini sevmesi mümkün olmaz.[722]

Tefsirlerde ise mânâsının açıklığı sebebiyle olmalı ki bu âyetteki "Allah'ın kullarını, kulların da Allah'ı sevmesi" konusu üzerinde çok fazla durulmadığı görülmektedir. Muhabbet ile ilgili en geniş açıklamalar Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât* isimli işârî tevillere dayalı tefsirinde yer almaktadır. Kuşeyrî, âyetin mefhum-ı muhalifinden yola çıkarak burada müminler için bir müjde olduğunu nitekim âyette irtidat etmeyen kimseyi Allah'ın sevdiğinin haber verildiğini belirtir. Ayrıca bu âyeti Allah'ı sevmenin ve Allah'ın kulunu sevmesinin cevazına dair bir delil olarak da görür. Âyette iki türlü sevgiden bahsedildiğini, bunlardan ilki olan Allah'ın kulunu sevmesini, kuluna rahmet etmesi, lütfu, ihsânı ve övgüsü şeklinde yorumlar. Fakat Allah'ın muhabbeti ve rahmeti arasında bir fark olduğunu da sözlerine ilave eder. Ona göre, rahmet muhabbetten daha kapsamlıdır. Muhabbet özel bir nimettir, rahmet ise Allah'ın tüm nimetlerini kapsayıcı bir anlama sahiptir. Kuşeyrî ayrıca kulun Allah'a olan sevgisinin ise nefsinin isteklerini terk etmek ve Allah'ın hukukuna riayet etmekle tezahür edeceğini söyleyerek muhabbet kavramı konusundaki sûfî bakış açısını sergiler.[723]

Bu âyetin dışında muhabbet kavramı ile ilgili olarak tasavvuf kaynaklarında başka âyetler de bulunmaktadır. Bunlardan Âl-i İmrân sûresinde yer alan âyet şöyledir:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"(Ey Peygamber!) de ki: Allah'ı gerçekten seviyorsanız, gelin

[721] Mâide, 5/54. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 53; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 82; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 347; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 366; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 88; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 390.

[722] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 54.

[723] Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 102.

bana uyun ki Allah da sizi sevsin, günahlarınızı affetsin." Serrâc bu âyetin Allah'ın kullarına, kulların da Allah'a olan muhabbetine işaret ettiğini söyleyerek eserine almıştır.[724] Muhabbet kavramı ile ilgili olarak delil getirilen diğer bir âyet ise Bakara sûresindedir:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ.

"(Bunca delile rağmen) kimi insanlar hâlâ Allah'tan başka varlıkları ilah/tanrı yerine koyup ona ortak koşmakta ve onları sırf Allah'a gösterilmesi gereken bir sevgiyle sevmekteler. Müminler ise (onların aksine) Allah'ı her şeyden çok severler."[725] Serrâc bu âyette, müminlerin Allah'a karşı olan muhabbetlerinin anlatıldığını belirtmektedir.[726] Kelâbâzî'ye göre, Allah'ın kuluna karşı olan sevgisi bir nevî bağımlılıktır, kişi artık başka bir sevgi ile meşgul olamaz. Ayrıca Kelâbâzî "Seni kendim için yetiştirip seçtim." âyetinin[727] sevginin bu boyutuna işaret ettiğini belirtir.[728]

Gazâlî, muhabbeti kuvvetlendirmek için alınması gereken bazı önlemlerden de bahsetmektedir. Bunlardan ilki mâsivâyı gönülden çıkartmaktır. Gazâlî bunu içinde su bulunan bir kaba sirke konulamayacağı örneğine benzetir ve bu kanaatini Kur'an'daki "Allah hiçbir insanın göğsünde iki kalp yaratmamıştır."[729] âyeti ile destekler. Nitekim Gazâlî'ye göre muhabbetin kemâli ancak kişinin tüm kalbiyle rabbini sevmesi ile gerçekleşir.[730]

Kur'an'da Allah'ın kuluna, kulun da rabbine karşı beslediği sevgiyi içeren âyetlerin muhabbet kavramı için kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir. Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz âyetlerden de bu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

1.4.5. Rağbet

Rağbet (الرغبة) kavramı, Herevî'nin "Ebvâb" bölümünde yer ver-

[724] Âl-i İmrân, 3/31. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 53, 54. Ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 431.

[725] Bakara, 2/165. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 53; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 366; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 390.

[726] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 54.

[727] Taha, 20/41.

[728] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 129.

[729] Ahzâb, 33/4.

[730] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 417. Gazâlî, muhabbet kavramı ile ilgili daha başka âyetler de eserine almıştır. Saf, 61/4 ve Bakara, 2/222 bunlar arasında sayılabilir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 431. Kuşeyrî'nin muhabbet kavramı ile ilgili bazı hadisleri de eserine aldığı görülmektedir. Örnek olarak şu hadisi burada zikredebiliriz: (مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ...) "Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse, Allah da o kimseye kavuşmayı arzu eder. Kim de Allah'a kavuşmaktan hoşlanmazsa, Allah da o kimseye kavuşmaktan hoşlanmaz." Buhârî, Rikâk, 41, no. 6507; Müslim, Zikir ve dua ve tevbe ve istiğfar, 14, no. 6820.

diği makamlardan biridir.[731] Diğer tasavvuf kaynaklarında müstakil olarak ele alınmamıştır. Sözlükte "arzu, istek, talep, emel, ümit ve genişlik" anlamlarına gelmektedir.[732] Tasavvufta ise başta Allah'a karşı hissedilen arzuyu ifade etmekle birlikte, onun rahmeti ve mağfiretine dair duyulan arzu ve isteği anlattığı bilinmektedir. Herevî'ye göre rağbetin üç türü bulunmaktadır. İlki haber ehlinin rağbetidir ki bu rağbet bilgiden kaynaklanmakta olup sahibini çalışmaya, ruhsatlardan kaçınıp azimet ile amel etmeye sevk eder. İkincisi hâl ehline ait olup Hak'tan başka hiçbir şeye ilgi duyulmasına imkân vermeyen rağbettir. Üçüncüsü ise müşâhede sahiplerinin rağbetidir. Bu rağbet takvâ ve himmet ile birliktedir. Müşâhede sahiplerinin rağbetinde tefrikaya yer yoktur. Herevî'ye göre rağbet recâdan daha üstün bir mertebedir. Nitekim recâ bir nevi ümit olup gerçekleşmesi kesin değildir. Rağbet ise gerçekleşmeye daha yakındır.[733]

Herevî'nin rağbet kavramı ile ilgili olarak istişhâd ettiği âyet şöyledir:

وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا.

"Bize rağbet (af ve mağfiret ümidi) ve rehbetle (azap korkusu ile) dua ederlerdi."[734] Âyette ifade edilen rağbet, tefsirlerde "Allah'ın rahmetini, af ve mağfiretini ümit etmek, arzulamak ve cenneti ümit etme" gibi şekillerde anlaşılmıştır.[735] Tefsirlerde yapılan bu açıklamaların mutasavvıfların rağbet kavramı ile kastettikleri genel anlam ile örtüştüğü görülmektedir. Buradan yola çıkarak tasavvuftaki rağbet kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.

1.5. Diğer Kavramlar

Buraya kadar ele alınan başlıklarda ahlâk, nefis terbiyesi, bilgi ve muhabbet gibi ana konular altında işlenebilecek kavramlar verilmişti. Bu başlık altında ise her biri tasavvufun muhtelif yönlerine ve konularına işaret eden ve belli başlıklar altında gruplandırılamayan bazı kavramlar ele alınacaktır.

[731] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 35.
[732] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 133; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 415; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 198.
[733] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 35.
[734] Enbiyâ, 21/90. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 35.
[735] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVI, 389; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 250.

1.5.1. Dua

Kulun rabbine yönelişini ifade eden *dua* (الدعاء) kavramı tasavvuf kaynaklarında sıklıkla yer verilen kavramlardandır. Kuşeyrî dua kavramına sûfîlerin halleri ve makamlarına dair ayırdığı bölümde yer verirken Gazâlî dua kavramı için ayırdığı müstakil bölümün yanı sıra dua-rızâ ilişkisi bağlamında rızâ kavramı ile birlikte ayrıca ele almıştır.[736]

Dua kelimesi sözlükte "çağırmak, nidâ, seslenmek, davet etmek, istemek, yardım talep etmek ve rağbet etmek" gibi anlamlara gelmekte olup[737] bir tasavvuf terimi olarak ise kulun Allah'tan arzu ve istekte bulunmasını ifade etmektedir.[738] Duanın yapılış şeklini ise sûfîler söz, fiil ve hal ile olmak üzere üç kısma ayırmaktadırlar.[739] Sûfîler duanın, ihtiyaçların anahtarı ve ihtiyaç sahiplerinin soluklanacağı, sıkıntıda olanların gideceği, talepleri olanların nefes alacağı yer olduğunu belirterek duanın önemine işaret etmektedirler.[740]

Kur'an'da yirmiden fazla yerde[741] geçen dua kavramı ile ilgili olarak tasavvuf kaynaklarında çok sayıda âyet yer almaktadır.[742] Müfessirlerin yorumlarına bakıldığında da dua kavramına sûfîler ile benzer anlamları yükledikleri görülmektedir.[743] Duanın Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu konusunda ihtilaf olmadığını düşündüğümüz için burada yalnızca mutasavvıfların dua kavramı ile ilgili olarak eserlerine aldıkları iki âyeti örnek olması açısından zikredeceğiz:

أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً.

"Rabbinize boyun bükerek ve gizlice dua edin."[744]

[736] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 295; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 462, I, 427.
[737] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 315; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XVI, 1385; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 600; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 67; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXVIII, 46.
[738] Tehânevî, *Keşşâf*, 785; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 111; Süleyman Uludağ, "Dua (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 535.
[739] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 300.
[740] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 296.
[741] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 257; Selâhaddin Parladır, "Dua (İslâm'da)", *DİA*, İstanbul, 1994, s. 530.
[742] Örneğin Gazâlî eserinde dua ile ilgili olarak şu âyetlere de yer vermektedir: Enbiyâ, 21/90; Gazâlî, İhyâ, IV, 462. Bakara, 2/186; A'râf, 17/55; Mümin, 40/60; İsrâ, 17/110. Bkz. Gazâlî, İhyâ, I, 427.
[743] Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, II, 13-14; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 600; Parladır, "İslâm'da Dua", *DİA*, s. 530.
[744] Araf, 7/55; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 295; Gazâlî, *İhyâ*, I, 427.

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ.

"(Ey Müşrikler!) darda kalmış kimsenin duasını kabul edip onun sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan Allah mı üstün yoksa ona ortak koştuğunuz şeyler mi?! Allah'la birlikte başka bir ilah olabilir mi hiç! Siz ne kadar düşüncesizsiniz!"[745]

1.5.2. Fakr ve Gınâ

Fakr (الفقر) ve *gınâ* (الغنى) kavramları tasavvufta birlikte ele alınan ıstılâhlardandır. Fakr kavramını Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Herevî, makamlar arasında; Ebû Tâlib el-Mekkî ve Hücvîrî ise müstakil bir başlık ile ele almışlardır.[746] Kuşeyrî, fakrın, evliyanın şiârı, asfiyânın süsü ve zineti, enbiya ve muttakîler için ise Hak Teâlâ'nın seçimi olduğunu belirterek fakrın tasavvuftaki önemine vurgu yapmaktadır.[747] Gazâlî ise *İhyâu ulûmi'd-din* isimli eserinin dördüncü bölümüne "Münciyyât" ismini vermiş, kurtuluşun temelini de dünya ile olan bağlantıyı koparmaya bağlamıştır. Dünya ile alakayı kesmenin yahut ondan uzaklaşmanın ise iki şekilde olabileceğini belirtmiştir. İlki dünyayı kuldan uzaklaştırmaktır ki bu fakr olarak isimlendirilir. İkincisi ise insanı dünyadan uzaklaştırmaktır ki buna da zühd adı verilir.[748]

Fakr, kelime olarak "maddeten ve mânen muhtaç olma, ihtiyaç duyulan şeyin elde olmaması ve yoksulluk" gibi anlamlara gelmektedir.[749] Râgıb el-İsfahânî fakrı, "bir şeye zorunlu olarak muhtaç olma", "maddeten muhtaç olma", "gönül zenginliğinin zıddı anlamda muhtaçlık" ve "Allah'a karşı daima muhtaçlık hissetme" olmak üzere dört yönünün bulunduğundan bahsetmektedir.[750] Diğer bir yoruma göre fakr, omurga kemiğini ifade eden *fikâru'z-zahr* (فقار الظهر) tabirinden türemiştir. Arapça'da fikâr, sırtın düz durmasını sağlayan omurga kemiğinin ismidir. Bu kemik kırılır yahut sakatlanırsa düz durmak için başka bir desteğe ihtiyaç duyulur. Aynı şekilde muhtaç olan kimseler de desteğe ihtiyaç duyduğu için fakir kelimesi ile isimlendirilmiştir.[751]

[745] Neml, 27/62; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 296.
[746] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 45, 201; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 112; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 323; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 302; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 85; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 71.
[747] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 303.
[748] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 251. Ayrıca bkz. İsa Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi*, 2, 2001, ss. 191-206.
[749] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXVII, 3444; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 142.
[750] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 383.

Bir tasavvuf kavramı olarak fakr ise "insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması" veya "kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi" anlamlarında kullanılmaktadır.[752] İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918), "Muhtaç durumda bile olsalar başkalarını kendilerine tercih ederler." âyetinden[753] hareketle fakrı "Hiçbir şeye sahip olmamandır. Sahip olsan da onun senin için olmamasıdır." şeklinde tanımlamıştır.[754] Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) ise "Fakr, mevcudu tüketmeden elde olmayanı talep etmemektir." şeklinde bir tarif yapmıştır.[755]

Fakirin, muhtaç olmanın yanında birtakım ahlâkî meziyetler taşıması gerektiğini de vurgulayan[756] Serrâc fakirleri mânevî derecelerini de göz önünde bulundurarak üç kısma ayırmaktadır. Serrâc, bunların ilkinin mukarreblerin makamı olduğunu belirtir. Bu kimseler bir şeye sahip olmayan, kimseden de bir şey beklemeyen, verilse kabul dahi etmeyen fakirlerdir. İkincisi ise sıddîklerin makamı olup bunlar hiçbir şeye sahip olmayan, kimseden bir şey beklemeyen fakat verildiğinde ise kabul eden fakirlerdir. Üçüncüsü ise hiçbir şeye sahip olmayan, ihtiyacını yalnızca söylediğinde severek yerine getirecek kardeşlerinden isteyen fakirlerdir.[757] Herevî'ye göre fakr, mülkiyeti görmekten uzaklaşmaktır.[758] Gazâlî'ye göre ise fakr, muhtaç olunan şeyin yokluğudur.[759]

Fakr kavramı, Kur'an'da bir âyette, fakir olarak, on iki âyette ise çoğul olarak fukarâ şeklinde geçmektedir.[760] Hücvîrî, fakr konusundaki âyet ve hadislerin sıhhatini ispat etmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar çok ve meşhur olduğunu ifade etmektedir.[761] Kuşeyrî'nin eserine aldığı fakr ile ilgili âyet şöyledir:

[751] Serrâc, *el-Luma'*, s. 150.
[752] Süleyman Uludağ, "Fakr", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 132.
[753] Haşr, 59/9. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 112.
[754] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 112.
[755] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 112.
[756] Serrâc, *el-Luma'*, s. 150.
[757] Serrâc, *el-Luma'*, s. 45, 46.
[758] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 71.
[759] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 253.
[760] Uludağ, "Fakr", *DİA*, XII, 132.
[761] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 85. Kuşeyrî'nin fakr ile ilgili verdiği hadislerden bir tanesi örnek olması açısından burada zikredebiliriz: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Fakirler cennete zenginlerden beş yüz yıl, yani yarım gün önce gireceklerdir.*" Tirmizî, Zühd, 37, no. 2353.

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ.

"(Ey Müminler! Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adayan ve bu yüzden dolaşıp ticaret yapma imkânı bulamayan fakirler içindir. Gerçek hâllerini bilmeyen biri, onları iffetlerinden dolayı (el açıp yardım dilemedikleri için) zengin sanır. Ama sen onları simalarından tanırsın. Onlar yüzsüzlük ederek kimseden bir şey istemezler. Hiç şüpheniz olmasın ki Allah yaptığınız her yardımı bilir."[762] Taberî'nin naklettiğine göre bu âyetteki (لِلْفُقَرَاءِ) ifadesinden genel olarak tüm fakirler kastedilmiş olabileceği gibi özel bir anlam olarak muhâcirlere hasredilmiş olması da muhtemeldir.[763]

Serrâc, Şam ehlinin sûfîleri fukara olarak adlandırdıklarını ve fakirlerin de Kur'an'da hem yukarıdaki âyette, hem de Haşr sûresindeki şu âyette geçtiğini belirtir:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ.

"(Allah'ın verdiği bu ganimet malları,) Allah'ın lütfunu ve rızâsını kazanmak isteyen, Allah'ın dinine ve elçisine yardım eden, bu uğurda yurtlarından çıkarılıp mallarından-mülklerinden edilen fakir muhâcirlerindir. Çünkü onlar imanlarında samimi olan kimselerdir."[764]

Bu iki âyetin genel anlamıyla tasavvuftaki fakr kavramı için kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır. İlgili âyetlerde fakirlerin olumlu yönlerinin öne çıkartılması, sûfîlerin bu kavramı benimsemesinde etkili olmuştur.

Fakr kavramının tam olarak zıddı bir anlama sahip olan diğer bir kavram da gınâ kavramıdır. Sözlükte "fakir ve muhtaç olmama, yeterli olma, kâfî olma ve ihtiyacın olmaması" anlamlarına gelen[765] gınâ kelimesi, Râgıb el-İsfahânî'nin belirttiğine göre Allah için kullanıldığında hiçbir şeye muhtaç olmamasını, insan-

[762] Bakara, 2/273. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 302; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 323; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 94; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 85.

[763] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, V, 23.

[764] Haşr, 59/8. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 27. Ayrıca bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 323; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 94; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 257. Hücvîrî fakr kavramı ile ilgili olarak ayrıca Nahl, 16/75 ve Secde, 32/16 âyetlerini de delil getirmektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 85.

[765] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 294; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 397; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 366.

lar için kullanıldığında ise ihtiyacın azlığını ifade eder.[766] Tasavvufta ise gınâ kavramı, maddî ve mânevî zenginliği ifade eder.

Hücvîrî eserinde, fakrın mı yoksa gınânın mı üstün olduğuna dair yapılan tartışmalardan bahsetmektedir. Hücvîrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860), Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) ve Ruveym (ö. 303/915) gibi sûfîlerin Allah'ın bir sıfatı olmasından dolayı gınâyı üstün gördüklerini belirtir. Fakat buna karşın kendisinin fakrın üstün olduğu kanaatinde olduğunu belirtir. Nitekim Hücvîrî'ye göre gınâ Allah'ın bir sıfatı olmakla birlikte insan için kullanıldığında aynı anlamı ifade etmez; gınâ Allah için hakiki anlamda kullanılırken yaratıklar için mecazi anlamıyla kullanılır. Ayrıca Hücvîrî'ye göre fakrın Allah için kullanılması mümkün değildir. Hücvîrî bu kanaatini şu âyetlerle delillendirir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

"Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizsiniz. Ganî (hiçbir şeye muhtaç olmayan) ve övülmeye lâyık olan ancak Allah'tır."[767] Diğer bir âyette ise Allahu Teâlâ,

وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ.

"Allah ganidir, siz ise fukarâsınız." buyurmaktadır.[768] Her iki âyette de fakirlik insanlara, gınâ ise Allah'a ait bir sıfat olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla bu âyetler Hücvîrî'nin kanaatini desteklemektedir. Gazâlî ise bu âyeti açıklama sadedinde sarf ettiği sözlerinde hiçbir şeye muhtaç olmayan tek varlığın Allahu Teâlâ olduğunu, ondan başka tüm varlıkların mevcudiyetini sürdürmek için ona muhtaç olduğunu belirtir. Ayrıca bu âyetteki fakrın özel anlamıyla mala karşı olan muhtaçlık değil de mutlak anlamdaki muhtaçlığı ifade etmek için kullanılmış olduğunu da sözlerine eklemektedir.[769]

Gınâ kavramını Herevî makam olarak eserine almış ve "Usul" bölümünde yer vermiştir. Herevî'ye göre gınâ, "milk-i tâm" yani "tam anlamıyla malik olma" anlamına gelir ve maddî mânevî her açıdan muhtaç olmamayı ifade eder.[770] Herevî'nin gınâ kavramı ile ilgili istişhâd ettiği âyet,

[766] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 366.

[767] Fâtır, 35/15. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 88; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 71.

[768] Muhammed, 47/38. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 88; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 253.

[769] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 253.

[770] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 76.

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنٰى .

"Seni fakir bulup zengin etmedi mi?" âyetidir.[771] Bu âyette Hz. Peygamber'in Allah tarafından zengin kılınmasından bahsedilmiş olmasından dolayı, Herevî bu kavramı kullara ait bir makam olarak ele almıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye gınânın gerçek mânâda sahibinin Allah olduğunu söylemekle birlikte bu âyette Allahu Teâlâ'nın resûlünü de maddeten ve mânen zengin kıldığının ifade edildiğini belirtmektedir.[772] İbn Fûrek ise bu âyetteki (عَائِلًا) kelimesinin mastarı olan (العلية) kelimesinin müfessirlerce fakr mânâsına yorumlandığını belirtmektedir. Bu bağlamda Allah'ın Hz. Peygamberi zevcesi Hatice'nin malı ile zenginleştirdiği ifade edilmektedir. Esas zenginliğin ise Allah'ın bir sıfatı olduğunu, Allah'ın fakir olarak isimlendirilmesinin ise caiz olmayacağını ifade etmektedir.[773]

Kur'an'da fakr sıfatından olumlu bir nitelik olarak bahsedilmiş, buna karşın dünyalığın pek çok âyette yerilmiş olması sûfîlerin bu mefhumu kavramlaştırması için önemli bir saik olmuş, böylece Kur'an'da yer alan fakr ve gınâ kavramları tasavvuf kaynaklarındaki yerini almıştır. Ayrıca sûfîlerin kendilerini fakir olarak nitelendirmeleri de yine Kur'an'daki âyetlere dayandırılan bir isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat yukarıdaki âyetlerden de anlaşıldığı gibi fakr kavramı Kur'an'da daha çok kelime anlamı ile muhtaç olmayı ifade eder bir şekilde kullanılmaktadır. Tasavvufta ise kelime anlamından hareketle fakr kavramının anlam alanının genişlediği, ahlâkî bir boyut kazandığı, çeşitli derecelerinden bahsedildiği görülmektedir. Bununla birlikte fakr ve gınâ kavramlarının öz itibariyle Kur'an kaynaklı kavramlar olduklarını söylemek mümkündür.

1.5.3. Firâr

Firâr (الفرار) kavramı, Herevî'nin "Başlangıç" bölümünde ele aldığı makamlar arasındadır. Firâr, sözlükte "kaçmak ve gözden kaybolmak" anlamına gelmektedir.[774] Herevî'ye göre firâr, yok

[771] Duhâ, 93/8. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 76; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 94.
[772] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 358.
[773] İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 94.
[774] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 311; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 439; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 374.

olandan ezelî olana kaçmaktır. Bu mânâya uygun olarak Herevî, üç türlü firârdan bahsetmektedir: Avâmın firârı cehaletten ilme, tembellikten girişimciliğe, darlıktan genişliğe kaçmaktır. Havâsın firârı haberden müşâhedeye, rüsûmdan usule (şekilden öze), hazlardan tecrîde (mâsivâdan arınmaya) kaçmaktır. Hâssü'l-havâsın firârı ise mâsivâdan Hakk'a kaçmak, daha sonra firâr makamında olduğu düşüncesinden Allah'a, son olarak da bu firar düşüncesinden de Cenâb-ı Hakk'a firâr etmektir.[775]

Herevî'nin firâr kavramı ile ilgili olarak şu âyetle istişhâd etmektedir:

فَفِرُّوا اِلَى اللّٰهِ .

"O halde hemen Allah'a koşun!"[776] Müfessirler bu âyetle ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır. Bu yorumların daha çok Herevî'nin taksimindeki avâmın firârına uygun açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Mukatil b. Süleyman, "günahlardan Allah'a kaçmak" anlamı vererek bu bağlamdaki firâr anlamına yakın bir tefsirde bulunmuştur.[777] Aynı şekilde Taberî de "Allah'ın azabından rahmetine iman, itaat ve emirlerine uymak suretiyle kaçın" açıklamasını yapmıştır.[778] Mâturîdî ise "şirkten tevhide", "Allah'ın çağırdığından yasakladığına", "azaptan sevaba" ve "Her türlü ihtiyacınızda Allah'a sığının, başkasından bir şey talep etmeyin" şeklindeki muhtemel anlamlarına değinmiştir.[779]

Sûfî müfessirlerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, "mâsivâdan Allah'a", "Allah'a isyandan itaate", "cehaletten bilgiye", "Allah'ın azabından rahmetine" ve "Allah'ın öfkesinden rızâsına" kaçma anlamları vererek âyetin muhtemel anlamlarına işârette bulunmuştur.[780] Tüsterî'nin verdiği bu anlamların Herevî'nin taksimindeki her üç anlamı da içermekte olduğu dikkat çekmektedir.

Tefsirlerdeki bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla âyette tüm olumsuzluklardan kaçıp Allah'ın razı olacağı davranışlara yönelmeye işaret edildiği anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla ayette ifade edilen mânânın sûfîlerin kavrama yükledikleri özellikle avâmın firârına dair verilen anlam ile örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıy-

[775] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 22.
[776] Zâriyât, 51/50. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 22.
[777] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 133.
[778] Taberî, *Tefsîr*, XXI, 549.
[779] Mâturîdî, *Tefsîr*, IV, 585.
[780] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 154.

la bu anlamıyla firâr kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Firârın tasavvuftaki diğer boyutları ise ancak âyetin işârî yorumu ile ulaşılan anlamlar olup âyetin zâhirinden doğrudan çıkartılamamaktadır. Bu yönüyle firâr kavramının tasavvufta anlam genişlemesine uğradığı anlaşılmaktadır.

1.5.4. Hayat

Hayat (الحياة) Herevî'nin "Hakikatler" bölümündeki makamlar arasında yer vermiş olduğu bir kavramdır. Sözlükte "yaşam, dirilik ve canlılık" anlamına gelen[781] hayat, tasavvufta ilâhî tecellîlere mazhar olan ruhun bu sayede kavuştuğu Allah'ın rızâsına uygun yeni yaşam tarzını ifade eder.[782]

Herevî hayat kavramı ile üç türlü yaşamdan bahsetmektedir. İlki cehâletin ölmesi ile ilmin hayat bulmasıdır. Bu tür bir hayat, havf, recâ ve muhabbet ile soluklanır. İkincisi tefrikanın ölümü ile cem'in hayat bulmasıdır. Bu nevi hayat ızdırar, iftikâr ve iftihâr ile soluklanır. Üçüncüsü ise vücudun hayatı olup bu da Hak ile hayat bulmaktır. Bu da heybet, vücûd ve infirâd ile soluklanır.[783]

Herevî hayat makamı ile ilgili olarak şu âyet ile istişhâd etmiştir:

أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا.

"(Mânen ve ruhen) ölü iken kendisini (imanla) hayata kavuşturduğumuz ve insanlar arasında (doğru yolu bulmuş biri olarak) yürümesi için önüne (mânevî) ışık tuttuğumuz kimse ile karanlıklarda kalan ve bir türlü aydınlığa çıkamayan kimsenin durumu bir olur mu hiç!"[784] Âyette ifade edilen "ölü iken hayat verme" hadisesi mutasavvıfların tevillerine uygun olarak tefsirlerde de mânevî anlamda bir diriltme ve hayat vermeye yorulduğu ve "dalâlette iken hidâyet verme" anlamının yayın olarak tercih edildiği görülmektedir.[785] *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye de, bu âyette iman, hidâyet ve ilim ruhundan yoksun olan kalplerin ölü olarak değerlendirildiğini belirtir. Bunların dirilmesi ise ancak Allah'ı bilen, seven, itaat

[781] İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 122; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 138..
[782] Bkz. Süleyman Uludağ, "Hayat", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 12.
[783] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 117.
[784] En'âm 6/122. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 117.
[785] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 587; Taberî, *Tefsîr*, IX, 534.

eden, şirkten uzak bir ruh ile mümkündür.[786] Delil getirilen bu âyette de görüldüğü gibi mânevî anlamdaki bir dirilmeyi ve yeniden hayat bulmayı ifade eden hayat kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

1.5.5. Hürmet

Allah'a ve onun emir ve yasaklarına duyulan saygının bir ifadesi olan *hürmet* (الحرمة) kavramı Herevî'nin "Muamelat" bölümünde yer verdiği bir makamdır.[787] Sözlükte "ihlâli yasaklanmış olan, riayet edilmesi, yerine getirilmesi gereken şey, saygı ve itibar" gibi anlamlara gelmekte olan[788] hürmet kavramını Herevî, "karşı çıkmaktan ve cüretkârlıktan uzak durmak" şeklinde tanımlamaktadır.[789] Diğer bir tanıma göre ise hürmet, kalpteki tâzim/saygı duygusu olup buna bağlı olarak yasaklanan bir hususta ihlâlden kaçınmaktır.[790] Herevî hürmet kavramının üç derecesinden bahsetmektedir. İlki sevap veya günah kaygısı olmaksızın Allah'ın emir ve yasaklarına saygı göstermek ve onlara uymaktır. İkincisi Allah hakkındaki haberleri tevile gitmeksizin zâhirine göre kabul etmektir. Üçüncüsü ile bast makamına cüretin karışmasından, sevince güven duygusunun girmesinden ve müşâhede makamına sebeplerin engel olmasından korunmaktır.[791]

Herevî'nin üçlü taksiminden ve diğer tanımlardan anladığımız kadarıyla tasavvufta hürmet kavramı ile kast olunan, Allah'ın zâtı ve sıfatlarına karşı derin bir saygı ve tâzim içerisinde olmak ve bu saygının neticesi olarak onun emir ve yasakları konusunda ihtimam göstermek ve onlara hiçbir surette muhalefet etmemektir. Bu doğrultuda Herevî hürmet makamı ile ilgili olarak,

وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ.

"Her kim Allah'ın hürmet gerektiren bütün bu emirlerine layıkıyla uyarsa, bu (sorumlu davranışı) rabbinin nezdinde kendisi için hayırdır." âyeti ile istişhâd etmiştir.[792] Âyet ile ilgili ola-

[786] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 198, 199.
[787] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 39.
[788] Cevherî, *Sıhah*, V, 1895; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 114; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 844; Mustafa Çağrıcı, "Saygı", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 211; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 176.
[789] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 40; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 95-98.
[790] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 307.
[791] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 40; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 95-98.
[792] Hac, 22/30. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 39.

rak müfessirlerin yorumlarına baktığımızda tasavvufta kullanılan anlam ile benzer yorumların yapıldığı görülmektedir. Âyette genel anlamda Allah'ın emir ve yasaklarına saygı ile uymak ifade edilmektedir. Özelde ise öncesiyle de ilişkili olarak Mekke, harem bölgesi, hac ve umre ile ilgili yasakların kastedilmiş olduğu tefsirlerde vurgulanmaktadır.[793] Mutasavvıfların bu âyeti genel anlamıyla yani "Allah'ın emir ve yasaklarına duyulan tâzimi" ön planda tuttukları görülmektedir. Nitekim Sülemî âyetteki hurumâtı, "Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet etmemek, haramlarla kuşanmamak" şeklinde açıklamıştır.[794] Kuşeyrî de aynı kanaattedir. Ona göre hurumâta saygı göstermek ancak Allah'ın emirlerine tâzim ile mümkün olur. Emirlerine tâzim ise onlara muhalefet etmemekle gerçekleşebilir.[795] Sülemî'nin naklettiği diğer bir görüşe göre ise hurumâttan kasıt Allah'ın sıfatlarıdır. Dolayısıyla Allah'ın emir ve yasakları konusunda gevşeklik gösteren bizzat Allah'ın zatına karşı saygısızlık etmiş olur ki Sülemî'ye göre bu münafıklıktır.[796] İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre buradaki hurumât, saygı gösterilmesi ve korunması gereken hak/hukuk, kişiler, zaman ve mekân gibi hususların tamamını kapsamaktadır.[797]

Müfessirlerin ve mutasavvıfların delil getirilen bu âyete dair yorumları değerlendirildiğinde âyetin özel anlamının yanında genel anlamda Allah'ın emir ve yasaklarına olan hürmeti ifade ettiği görülmektedir. Bu bağlamda tasavvuftaki hürmet kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Fakat Kur'an kaynaklı bu kavramın daha sonra sûfîlerce farklı boyut ve anlamlarda yorumlandığı, tasavvuftaki derece ile doğru orantılı olarak içeriğinde birtakım değişikliklerin olduğu Herevî'nin taksiminde açıkça görülmektedir. Bu bakımdan öz itibariyle Kur'an'dan alınmış olduğunu söyleyebileceğimiz bu kavram, birtakım yorumlarla, Kur'an'daki mânâsını korumakla birlikte, daha geniş bir anlam alanını ihtiva eder bir hal almıştır.

[793] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 123; Taberî, *Tefsîr*, XVI, 534; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 269.
[794] Sülemî, *Tefsîr*, II, 22.
[795] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 180.
[796] Sülemî, *Tefsîr*, II, 22.
[797] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 65.

1.5.6. Istınâ'

Tasavvufta peygamberlere has bir derece olarak kavramlaşmış olan *ıstınâ'* (الإصطناع), Serrâc ve Hücvîrî'nin tasavvuf ıstılâhları arsında yer vermiş olduğu özel bir kavramdır.[798] Sözlükte, "bir şeyin abartılı bir şekilde düzeltilmesi, imal etmek, sipariş vermek, bir kimseyi özenle yetiştirmek, dost edinmek, terbiye etmek ve yetiştirmek" gibi anlamlara gelen[799] ıstınâ' kavramı, tasavvufta Allah'ın bir kulunu özel olarak seçip yetiştirmesi anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Hücvîrî'ye göre sûfîler bu kavramla Allahu Teâlâ'nın kulunu tüm nefsani vasıf ve hazlardan izale etmek suretiyle tehzîb edip düzeltmesini ifade etmektedirler. Nefsani duygu ve düşüncelerden arınmış olan kul böylece kendinden de fânî olmuş olur.[800]

Serrâc ve Hücvîrî gibi sûfîler ıstınâ mertebesinin yalnızca peygamberlere has bir makam olduğunu, evliyanın ise bu makama yükselmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedirler.[801] Bazı sûfîler ise bu mertebeyi daha da özelleştirerek Kur'an'da yalnızca Hz. Musa hakkında bu şekilde bahsedilmesinden yola çıkarak bu makamın Hz. Musa'ya verilen özel bir mertebe olduğu kanaatindedirler. Istınâ kavramının dayanağını oluşturan Hz. Musa ile ilgili âyet şöyledir:

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي.

"(Ey Musa!) Gözetimim altında yetişesin diye ben seni (Firavun ve ailesine) sevimli kılmıştım."[802] Tefsirlerde bu âyet, Hz. Musa'nın yetişmesinin her aşamasında Allah'ın gözetimi ve koruması altında bulunduğu, yemesi ve terbiyesi gibi temel gereksinimlerinin Allahu Teâlâ'nın isteği doğrultusunda gerçekleştiği şeklinde yorumlanmaktadır.[803] Bu kavramının dayandırıldığı diğer bir âyet ise;

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي.

[798] Serrâc, *el-Luma'*, s. 316; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[799] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, 1384/1964, II, 29; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 287; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXI, 374, 375; Süleyman Uludağ, "Istınâ'", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 213.
[800] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[801] Serrâc, *el-Luma'*, s. 316; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[802] Taha, 20/39. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 316.
[803] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 27; Taberî, *Tefsîr*, XVI, 59; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 206.

"Seni kendim için yetiştirip seçtim." âyetidir.[804] Tefsirlerde bu âyetin açıklaması olarak Allah'ın Hz. Musa'yı peygamber olarak seçtiği ve özel olarak yetiştirdiği ifade edilmektedir.[805] İşârî tevillerde de aynı şekilde Allahu Teâlâ'nın Hz. Musa'yı kendisi için seçtiği, kendine has kıldığı, onun gönlünü yalnız kendisine ayırdığı yorumlarına rastlanmaktadır.[806] Bu seçme ve yetiştirmenin bir sonucu olarak da Hz. Musa'nın gönlünün Allah'tan gayrısı ile meşgul olamaz hale geldiği,[807] risâlet vazifesinin dışında bir şey tebliğ etmeyeceği, Allah'ın muradının dışında hiçbir şeyin ondan sadır olmayacağı, mâsivânın tamamen aradan çıkartıldığı ifade edilmektedir.[808]

Yukarıdaki âyetlerin yorumlarından anlaşılmaktadır ki ıstınâ kavramı Kur'an'da Hz. Musa'nın özel olarak seçilmesi ve yetiştirilmesini ifade etmek için kullanılmış bir kelime olup sonradan tasavvuf ehlince terim haline getirilmiştir. Dolayısıyla tasavvuftaki ıstınâ' kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek uygun olacaktır. Öte yandan bu kavramın Hz. Musa'ya kıyasen diğer peygamberlere de teşmil edilebileceği düşüncesi kavramın kapsamının genişletilme çabasının bir sonucu olarak yorumlanabilir.

1.5.7. İ'tisâm

İ'tisâm (الإعتصام) Herevî'nin eserinin "Başlangıç" bölümündeki makamlar arasında ele aldığı bir kavramdır.[809] Sözlükte "yapışmak, kenetlenmek, korunmak, sarılmak ve sakınmak" anlamlarına gelen[810] i'tisâm, tasavvufta dinin emirlerini sıkıca yapışmak suretiyle yerine getirmek ve yasaklarından titizlikle kaçınmak anlamında kullanılır. Herevî bu kavramı iki âyete atıfta bulunarak açıklar. Bu âyetlerden ilki şöyledir:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا.

"Hepiniz Allah'ın ipine sımsıkı tutunun."[811] Herevî'ye göre

[804] Taha, 20/41. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 316.
[805] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 28; Taberî, *Tefsîr*, XVI, 72; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 207.
[806] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 108.
[807] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 102.
[808] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 106, 108.
[809] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 20.
[810] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 173; Cevherî, *Sıhah*, V, 1989; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 336-337.
[811] Âl-i İmrân, 3/103. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 20.

buradaki "Allah'ın ipine tutunmak" ifadesi, "Allah'ın emirlerini gözetmek ve itaat üzere olmak" anlamına gelir. Herevî'nin i'tisâma dair verdiği ikinci âyet ise

وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ.

"Allah'a tutunun. O sizin mevlânızdır." âyetidir.[812] Herevî buradaki "Allah'a tutunmak" ifadesinin "her türlü vehim ve tereddütten kurtulmak" anlamına geldiğini belirtir.[813] Herevî'ye göre avamın i'tisâmı, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek, va'd ve vaîdi tasdik etmek yani "Allah'ın ipine tutunmak"tır. Havâsın i'tisâmı mâsivâ ile inkıta, yani onlara güzel ahlâkla muamele etmekle birlikte onlarla olan sınırı da korumaktır. Havâsın i'tisâmı diğer bir âyette ifade edilen (عُرْوَة الْوُثْقَى) "kopma ihtimali bulunmayan bir kulp"a tutunmaktır.[814] Hâssü'l-havâsın i'tisâmı ise ittisâl, yani Allah ile olan bağlantıyı sağlama, onunla yakın alaka içerisinde bulunmadır. "Allah'a tutunmak" işte bu mertebede olanların i'tisâmını ifade etmektedir.[815]

Tefsirlere bakıldığında her iki âyetteki i'tisâm ifade eden sözcüklere dair benzer açıklamalar yapıldığı görülmekte, "Allah'ın dinine ve Kur'an'a sarılmak, ahde riayet etmek, onun emirlerine tam anlamıyla teslimiyet gösterme" gibi mânâların kast olunduğu yönünde yorumlara rastlanmaktadır.[816] Verilen mânâların hepsinin Herevî'nin avam için verdiği "Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek" anlamı ile bağdaştığı görülmektedir. Dolayısıyla tasavvuftaki i'tisâm kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat i'tisâmın hâssü'l-havâs için tahsis edilen özel anlamının ise bu âyetin zâhirinden çıkartılması mümkün gözükmemektedir.

1.5.8. İrâde

İrâde (الإرادة) hemen tüm tasavvuf klasiklerinde yer alan bir kavramdır. Nitekim Serrâc irade kavramını, "Müridlerin Adabı" başlığı altında, Kelâbâzî ise *mürid* ve *murad* kavramlarını bir arada ıstılâhlar arasında ele almıştır.[817] Kuşeyrî'nin sûfîlerin hal-

[812] Hac, 22/78. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 21.
[813] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 21.
[814] Bakara, 2/256.
[815] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 21.
[816] Taberî, *Tefsîr*, V, 643, VII, 621; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 225.
[817] Serrâc, *el-Luma'*, s. 188; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 158.

leri ve makamlarına dair bölümde yer verdiği irade kavramını Herevî usul kısmındaki makamlar arasında zikretmiş, ayrıca müstakil olarak murad makamına da değinmiştir.[818]

Kasd ve azim kavramları ile yakın anlamlı bir kavram olan irade, sözlükte, "istemek, arzu etmek, talep etmek, meyletmek ve dilemek" anlamlarına gelmektedir.[819] Tasavvufta ise kulun, nefsin arzularını terk edip Hakk'ın rızâsına yönelmeyi kastetmesini ifade etmektedir.[820] İrâde eden kimseye ise Arapça'da "mürid" denilmektedir. Mürid, kelime olarak iradesi olan kimse anlamına gelmekle birlikte Kuşeyrî'ye göre sûfîler bu kelimeyi gerçek anlamda iradesi olmayan kimse için kullanmaktadırlar. Onlara göre iradesinden kendisini tecrit etmeyen mürid olamaz. Diğer bir deyişle sâlik Allah'ın iradesini kendi iradesine tercih etmek zorundadır. Rabbi ne diliyorsa onu yapmaya gayret etmelidir. Bu anlamda kendi istek ve arzularından tamamıyla vazgeçip rabbinin isteklerini yerine getirmelidir. Zaten Kuşeyrî'nin naklettiğine göre sûfîlerin ekseriyeti nazarında irade, adet üzere olan davranışların terk edilmesi ile gerçekleşir. Adetten kast olunan ise gaflet yerlerinde bulunma, şehevâta tâbi olma, arzu ve isteklerin peşinde koşma gibi davranışlardır. Mürid bu gibi fiillerin tamamından sıyrılmıştır. Bu âdetleri terk etmesi müridin iradesinin sıhhatini gösterir. İrâdenin hakikati ise Hakkı talep etme konusunda harekete geçmektir.[821] Diğer taraftan Herevî ise iradeyi "hakikat davetine içtenlikle karşılık vermek" olarak tanımlamaktadır.[822]

İrâde, Kur'an'da kök itibariyle 140'dan fazla âyette geçmektedir.[823] Bunların büyük bir bölümünde irade ve türevleri kelime anlamı ile kullanılmakta, bazılarında ise tasavvuftaki mânâsını kapsayıcı ifadelerle geçmektedir. Kuşeyrî'nin irade kavramı ile ilgili verdiği âyet şöyledir:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ.

"(Ey Peygamber!) Sabah-akşam rablerine yakaran ve onun

[818] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 235; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 66, 73.
[819] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XX, 1772; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 131. Mustafa Çağrıcı - Hayati Hökelekli, "İrâde", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 380.
[820] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 17; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 189.
[821] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 236.
[822] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 65.
[823] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 326-328.

rızâsından başka bir şey irade etmeyenleri huzurundan uzaklaştırmaya kalkma!"[824] Kaynaklarda belirtildiğine göre bu âyet Hz. Peygamberin, müşriklerin isteği üzerine Habbâb b. Eret, Bilâl-i Habeşî ve Ammâr b. Yâsir gibi toplum içerisinde zayıf görülen bazı sahâbîleri huzurundan uzaklaştırmaya meyletmesi üzerine inmiştir.[825] Sebeb-i nüzulü ile ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte mutasavvıflar açısından âyetin önemi nüzul sebebi ile değil, âyette ifadesini bulan sahâbîlerin özellikleri bağlamındadır. Nitekim bu sahâbîlerin yalnızca rablerinin rızasını irade ederek sabah akşam rablerine yakarmaları tasavvuftaki irade kavramı için kaynaklık teşkil etmektedir.

Tefsirlerin büyük bir bölümünde âyet ile ilgili olarak daha çok sebeb-i vürûdu ve namazla ilgili olup olmadığı gibi konular tartışılmış, kelime anlamı açık olduğu içi olmalı, irade kavramı üzerinde detaylıca durulmamış yahut kısa açıklamalar yapılmakla yetinilmiştir. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) ifadesini "yani Allah'ın rızasını istiyorlar/arzu ediyorlar" şeklinde açıklamıştır.[826] Ancak işârî tevillerde irade ve mürid kavramları ile ilgili bazı açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi Sülemî yaptığı nakillerle âyette belirtilen vasıfların müridin sıfatları mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. Nitekim ilk sûfîlerden Ebû Yakub en-Nehrecûrî'ye (ö. 330/941) mürid hakkında sorulmuş o da müridin sıfatlarının yukarıdaki âyette belirttiği gibi "zikre devam" ve "amellerdeki ihlâs" olarak açıklamıştır. Ayrıca bu âyette büyüklere, küçüklere karşı sevgi ve muhabbetle muamele etmeleri ve hatalarını affetmelerinin tavsiye edildiğini de ifade etmiştir.[827] Kuşeyrî ise tefsirinde bu âyetin Hz. Peygamber'e fakir ve zayıflara karşı muamelesi ile ilgili bir tavsiye niteliğinde olduğunu, burada Hz. Peygamber'e onların dış görünüşlerine değil, içlerine bakması gerektiğinin bildirildiğini belirtmektedir. Ayrıca iradenin kalpte bulunan ve kulu Allah'a vâsıl oluncaya kadar yerinde duramayacak hale getiren bir ihtiyaç olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Yine âyetteki "sabah-akşam yakarma" ile ilgili olarak da bu ifadenin zâhirde

[824] En'am, 6/52. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 235.
[825] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IX, 258-264; Müslim, Fezâilü's-sahâbe, 43, no. 6241.
[826] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 563.
[827] Sülemî, *Tefsîr*, I, 199-200.

belli bir vakte delalet ettiğini ama bâtın söz konusu olduğunda iradenin devamlılık arz etmesi dolayısıyla belirli bir vakit ile sınırlandırılamayacağı yorumunun yapıldığını belirtmektedir.[828]

İrâde kavramı ile ilgili olarak mutasavvıflarca kaynak gösterilen diğer bir âyet ise İsrâ sûresinde bulunmaktadır. Herevî iradeyi "hakikat davetine içtenlikle karşılık vermek" olarak tanımlamakta ve irade makamı ile şu âyeti ilişkilendirmektedir:

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ.

"De ki: 'Herkes tercih ettiği yol ve yaşantıya göre hareket eder."[829] Herevî'ye göre bu âyete herkesin kendi iradesine göre amel edeceği belirtilmektedir. Bunda gönüllülük esastır ve zorlama yoktur. Günah işleyen kendi iradesiyle işlemiş olduğu gibi Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket eden kul da kendi iradesi doğrultusunda hareket etmiş olur. Mürid de kendi iradesi doğrultusunda uygun ve güzel amelleri yerine getirir.[830]

İrâde kavramının dışında mürid ve murad kavramları da mutasavvıflarca çeşitli âyetlerle ilişkili olarak ele alınır. Mesela Kelâbâzî mürid ve murad kavramlarıyla ilgili olarak, hakikatte müridin murad, muradın da mürid olduğunu söyler. Nitekim Allah'ı irade eden kimse, ancak Allah onu murad ettiği için irade edebilir. Kelâbâzî bu görüşünü desteklemek için âyetlerden örnekler verir: "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.",[831] "Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.",[832] "Allah onlara tevbeye yönelme azmi vermiş ve tevbelerini kabul etmiştir."[833] Kelâbâzî'ye göre bu âyetlerde öncelikle irade eden Allah'tır. Kul ancak Allahu Teâlâ irade ettikten yani diledikten sonra irade edebilir. Diğer bir deyişle kulun Allah'ı irade etmesinin sebebi, daha evvel onun kulunu irade etmiş olmasıdır.

Kelâbâzî farklı bir bakış açısıyla mürid ve murad kavramları arasındaki nüanstan da bahsetmektedir. Ona göre, mürid ifa-

[828] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 137.
[829] İsrâ, 17/84. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 65. Buraya "Herkes tercih ettiği dine göre hareket eder" anlamı da verilmektedir. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XV, 66.
[830] Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 172; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 299. Kuşeyrî irâde kavramı ile ilgili olarak şu hadisi zikretmektedir: "Allah bir kulunun hayrını murâd ederse onu bir işte kullanır." buyurdu. "Nasıl kullanır yâ Resûlallah?" diye sorulduğunda şu cevabı verir: "Ölmeden önce onu sâlih amel işlemeye muvaffak eder." Tirmizî, Kader, 8, no. 2142.
[831] Mâide, 5/54.
[832] Maide, 5/119; Beyyine, 98/8.
[833] Tevbe, 9/118.

desi, mücâhedesi keşiften önce olan kimse, murad ifadesi ise keşfi mücâhedesinden önce olan kimse için kullanılır. Şu durumda mürid belirli bir gayret sarf ettikten sonra keşf mertebesine ulaşır. Nitekim "Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz." âyeti[834] buna delalet etmektedir. Mürid kavramında irade eden kişi olarak sâlik kastedilmektedir. Muradda ise irade eden Allah'tır, dolayısıyla sâlikin çalışması, rabbi tarafından kendisine birtakım keşfî ikramlarda bulunduktan sonra söz konusu olmaktadır. Allah, irade ettiği sâlikin kalbini yaratılmışlardan çevirerek Hakk'a yöneltir. Böylece sâlikte mücâhede etme arzusu doğar.[835]

Herevî muradı müstakil bir makam olarak ele alır. Ona göre tasavvuf erbâbı mürid ve murad kavramlarını umumiyetle ayrı makamlar olarak ele almışlar ve murad makamını daha üstün görmüşlerdir. Nitekim âyet-i kerimede şöyle buyurulmaktadır:

وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ.

"Sen bu ilâhî vahye mazhar olacağını ummuyordun."[836] Herevî'nin murad kavramını bu âyet ile ilişkilendirmesinden, onun, Hz. Peygamber'in vahiy mazhariyetini murad kavramı kapsamında ele aldığını anlamaktayız. Zira Hz. Peygamber kendisine vahiy gönderilmesini beklememektedir. Ancak Allah onu murad ettiği için risâlet ile görevlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in murad makamında olduğuna dair Ebû Ali Dekkâk'ın delil getirdiği diğer bir âyet ise İnşirâh sûresinde bulunmaktadır:

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ.

"Biz senin göğsünü genişletmedik mi?"[837] Burada göğsünün genişletilmesini isteyen bizzat Hz. Peygamber değildir. Göğsün genişletilmesi hadisesi Allah'ın ona bir lütfudur. Buna mukabil Hz. Musa rabbine şöyle münâcât etmiştir:

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي.

"Ya rab! Göğsüme genişlik ver."[838] Bu âyette ise göğsün genişletilmesi Hz. Musa'nın rabbinden talep ettiği bir istektir. İlk âyette Hz. Peygamber daha talep etmemiş olmasına rağmen

[834] Ankebût, 29/69.
[835] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 158. Mürid ve murâd kavramları için ayrıca bkz. Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 104; Süleyman Uludağ, "Mürid", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 47-49.
[836] Kasas, 28/86. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 73.
[837] İnşirâh, 94/1. Bkz. Kuşeyrî, *Risale*, s. 239
[838] Tâhâ, 20/25. Bkz. Kuşeyrî, *Risale*, s. 239

göğsü genişletilmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in murad makamında olduğuna bir delâlettir. İkinci âyette ise bizzat Hz. Musa göğsünün açılmasını kendisi talep ettiği için bu âyet de Hz. Musa'nın mürid makamında olduğuna dair bir işâret olarak yorumlanmaktadır.[839] Hz. Peygamberin murad makamında, Hz. Musa'nın ise mürid makamında olduğuna dair istidlâl edilen bu âyetlerin işârî teviller ile yorumlandığı açıkça görülmektedir.

Sonuç olarak irade kavramının sûfîlerce, nefsin arzularını terk edilip Allahu Teâlâ'nın razı olacağı bir yola yönelmeyi kastetmek anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde Kur'an'da muhtelif yerlerde geçen irade kelimesinin kök ve türevleri itibariyle irade kavramına kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Buna mukabil mutaavvıflarca iradenin kelime anlamının dışında farklı şekilde yapılan yorum ve açıklamalarının Kur'an temelli fakat işârî tevillere dayanan bazı yorumlar olduğu ayrıca görülmektedir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan irade kavramında bir anlam genişlemesi yahut değişmesinden söz edilebilir. Kur'an'da yalnızca kelime anlamı ile yer almış olan irade tasavvufta bir terim halini almıştır. Benzer bir durum murad ve mürid kavramı için de geçerli olmakla birlikte tasavvuftaki anlamları ile murad ve mürid kavramlarının ancak işârî teviller neticesinde bazı âyetlerle ilişkilendirilebilmekte olduğu anlaşılmaktadır.

1.5.9. İstikamet

İstikamet (الإستقامة), Kuşeyrî'nin sûfîlerin halleri ve makamları arasında, Herevî'nin ise muâmelât kısmındaki makamlar arasında yer vermiş olduğu bir kavramdır.[840] Sözlükte, "doğruluk, dürüstlük, adalet, itidal, itaat, sadakat ve sebat" gibi anlamlara gelir.[841] Terim olarak ise "kişinin her türlü aşırılıklardan uzaklaşarak orta yol üzere bulunmasını" diğer bir ifade ile "dosdoğru yol üzerinde sapmadan ilerlemesini" ifade eder.[842]

İstikamet kelimesi kelime kökü itibariyle Kur'an'da çok sayı-

[839] Kuşeyrî, *Risale*, s. 239; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 360.
[840] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 239; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 42.
[841] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XLII, 3782; Mustafa Çağrıcı - Süleyman Uludağ, "İstikamet", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 348.
[842] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 418; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 19, 20; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 171; Çağrıcı, "İstikamet", *DİA*, XXIII, 348.

da âyette geçmektedir. Kuşeyrî, istikamet kavramı ile ilgili olarak öncelikle şu âyeti vermektedir:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا.

"Şüphesiz 'Rabbimiz Allah'tır' deyip, sonra istikamet üzere olanlar..."[843] Kuşeyrî bu âyetteki (ثُمَّ اسْتَقَامُوا) ifadesini Hz. Ebû Bekir'in "şirk koşmadılar" şeklinde anladığını,[844] Hz. Ömer'in ise "tilkiler gibi yalpalayarak gitmediler" şeklinde açıkladığını belirtmektedir.[845] Kuşeyrî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in açıklaması, âyetin başındaki tevhid esasına, Hz. Ömer'in açıklaması ise tevil kabilinden olup istikametin genele teşmiline delalet etmektedir. İbn Atâ ise "Gönüllerinde yalnızca Allah'a yer vermek suretiyle istikamet üzere oldular." anlamı vermektedir.[846] Kuşeyrî tefsirinde de benzer açıklamalar yaparak istikametin imanın gereklerini yerine getirmek olduğunu belirtmektedir.[847]

Tefsirlerde bu âyet ile ilgili yapılan açıklamaların tevhid ve Allah'a itaat üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman, âyetteki istikameti "Rabbimiz Allah'tır" ifadesi ile ilişkilendirip bu ayette "Allah'ı bilme konusunda istikamet üzere olanlardan bahsedildiği" yorumunu yapmaktadır.[848] Bazı müfessirler buradaki istikametin "tevhid üzere devam etmek ve şirk koşmamak" olduğunu söylemektedir.[849] Diğer bir kısım müfessirler ise "Allah'a itaate devam etmek, emir ve nehiyleri konusunda ona muhalefet etmemek" olarak açıklamışlardır.[850] Tefsirlerde verilen bu mânâlar ile Kuşeyrî'nin eserinde yaptığı açıklamaların örtüştüğü görülmektedir. Söz konusu âyet ile ilgili verilen bu mânâlardan farklı olarak yukarıda Kuşeyrî'den İbn Ata'ya atfen de aktardığımız "gönülde yalnızca Allah'ın olması hususunda istikamet" yahut müşâhedede istikamet şeklinde yorumlandığı da görülmektedir.[851]

Kuşeyrî'ye göre istikamet, her işin kendisiyle tamam olup kemale erdiği bir derecedir. İstikamet bulunduğu işlerde bir ni-

[843] Fussilet, 41/30; Ahkâf, 46/13. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 239.
[844] Hz. Ebubekir'in görüşü ile ilgili rivayetler için bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 423.
[845] Hz. Ömer'in bu sözü ile ilgili rivayetler için bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 425.
[846] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 240.
[847] Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 281.
[848] İfadenin geçtiği her iki âyette de aynı mânâyı vermektedir. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 742, IV, 19.
[849] Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, I, 137; Taberî, *Tefsîr*, XX, 422, XXI, 136.
[850] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 425, XXI, 136.
[851] Sülemî, *Tefsîr*, II, 218; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 282.

zam olur ve bu işin sonunda hayırlar husule gelir. Aksi takdirde kişinin gayreti ve çalışmaları zayi olur. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا.

"İpini kuvvetlice eğirip sardıktan sonra onu tekrar bozmaya çalışan kadının durumuna düşmeyin."[852] Kuşeyrî bu âyeti istikamet olmadan yapılan amellerin boşa gideceği kanaatine dair bir delil olarak öne sürmektedir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre istikamet üzere olmayan bir müridin bulunduğu makamdan daha ileri gitmesi imkân dâhilinde değildir. Böyle bir kimsenin seyrü sülûku sağlam bir temel üzerine oturtması düşünülemez.[853]

Kuşeyrî'ye göre istikamet neticesinde Allahu Teâlâ kuluna birtakım ikramlarda bulunur. Öyle ki bu ikramlar kul istikamet üzere olduğu müddetçe devam eder. Nitekim ona göre eserine aldığı şu âyet ilâhî ikramın devamlılığını vurgulamaktadır:

وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا.

"(İnsanlar ve cinler) eğer (Allah'ın gösterdiği) yolda istikamet üzere olsalardı, biz onlara bolca yağmur (bolca nimet) ihsân ederdik."[854] Kuşeyrî'ye göre bu âyetteki fiilin (سقيناهم) değil de (اسقيناهم) kalıbında kullanılmış olması devamlılık ifade etmektedir. Bu da istikamet üzere olan kişinin devamlı surette Allah'ın ikramlarına mazhar olacağı anlamına gelmektedir.[855]

Herevî'ye göre istikamet hallerin kendisiyle hayat bulduğu bir ruhtur. Ameller istikamet olduğu zaman ancak artış gösterir. İstikamet ise gönülde yalnız Allah'ın olması ile gerçekleşir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur:

فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ.

"Yalnız ona yönelin."[856] Herevî'ye göre âyetteki (إِلَيْهِ) kelime-

[852] Nahl, 16/92. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 240.
[853] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 240.
[854] Cin, 72/16. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 241.
[855] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 241. Kuşeyrî'nin istikamet kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı hadis şu şekildedir: Peygamber (sas) şöyle buyurur: "İstikamet üzere olunuz. Elbette ki bunu tam olarak yerine getiremeyeceksiniz. Biliniz ki sizin en hayırlı ameliniz namazdır. Müminden başkası abdesti muhafaza edemez." (İbn Mâce, Tahâret, 4, no. 277, 278. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 240.) Kuşeyrî bu hadis ile ilgili olarak şöyle bir açıklama yapıldığından bahsetmektedir: İskâmete büyüklerin haricinde kimse layıkıyla güç yetiremez. Nitekim istikamet alışılmışların dışına çıkmak, şekil ve adetleri terk etmek böylece Allah'ın huzurunda hakiki bir sıdk ile durmaktır. Bunun için Hz. Peygamber "İstikamet üzere olunuz. Elbette ki bunu tam olarak yerine getiremeyeceksiniz." buyurmaktadır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 241.
[856] Fussilet, 41/6. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 42.

si tefrîde yani gönülde yalnızca Allah'ın yer almasına işâretttir.[857] Müfessirlerin ise önceki âyette olduğu gibi bu âyette de "tevhid ve taat ile istikamet üzere olma" vurgusu yapıldığı kanaatinde oldukları görülmektedir.[858] Netice itibariyle bu ve yukarıda ele alınan diğer âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla bir tasavvuf kavramı olarak istikametin "tevhid ve itaat ile Allah yolunda devam etme" anlamıyla Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu görülmektedir.

1.5.10. Murakabe

Murakabe (المراقبة) tasavvuf kaynaklarında haller ve makamlar arasında üzerinde önemle durulan bir kavramdır. Ebû Tâlib el-Mekkî, Serrâc, Herevî ve Gazâlî eserlerinde müstakil bir başlık ile bu kavrama değinmişlerdir.[859]

Sözlükte "denetlemek, gözlemek, korumak, gözaltında tutmak ve kontrol etmek" gibi anlamlara gelen[860] murakabe, bir tasavvuf terimi olarak "kulun daima rabbinin gözetimi altında bulunduğunun şuur ve idrâkinde olması" mânâsında kullanılmaktadır.[861] Serrâc'a göre murakabe, kulun kalbinde ve gönlünde olanlara Allah'ın muttali olduğunu kesin bir şekilde bilmesidir.[862] Kuşeyrî de benzer bir şekilde murakabeyi, "kulun, rabbinin gözetimi altında olduğunu bilmesi" olarak tanımlamaktadır.[863] Kuşeyrî'ye göre murakabe makamına ancak muhâsebe makamından sonra ulaşılır. Kişi geçmişini muhâsebe edip halini düzeltip hak yolda ilerlediğinde murakabe makamına erişir.[864] Herevî ise murakabeyi, "maksudu gözlemeye de-

[857] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 42. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 89. Bu yorum mutasavvıflara ait bir yorum olup diğer müfessirler bu hususa değinmemişlerdir. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 105.
[858] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 736; Taberî, *Tefsîr*, XX, 378.
[859] Ebû Tâlib el-Mekkî, murakabe kavramına bir ıstılâh olarak yer vermiş, Serrâc bu kavramı haller arasında, Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamlarına dair bölümde, Herevî eserinin "Muamelât" kısmındaki makamlar arasında, Gazâlî ise "Münciyyât" bölümünde açıklamıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 51; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 159, 165, 178; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 224; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 38; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 519.
[860] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIX, 1701; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, II, 516.
[861] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 176; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1506; Süleyman Uludağ, "Murakabe", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 204. Murakabeyi iki kısma ayıran sûfîler de bulunmaktadır. Umûmî ve husûsî murakabe. Buna göre umûmî murakabeden havf, husûsî murakabe ise recâ kasdolunmaktadır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1506.
[862] Serrâc, *el-Luma'*, s. 51.
[863] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 225.
[864] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 225.

vam etmektir" şeklinde tanımlamaktadır.[865] Herevî'nin bu tanımı murakabenin ikinci boyutunu tanımlamaktadır. Nitekim önceki tanımlarda Allah'ın kulu görüp gözetmesinden bahsedilirken burada kulun rabbinin rızâsını gözetmesine işâret vardır. Herevî Allah'ın kulunu gözetmesini ise ihsân kavramı ile açıklamaktadır.[866] Murakabenin ihsân kavramı ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Resûlüllah ihsânı şöyle açıklamaktadır: "İhsan, Allah'ı görür gibi kulluk/ibadet etmendir. Sen onu görmüyor olsan da O seni görmektedir..."[867] Hz. Peygamber'in ihsân kavramına dair yapmış olduğu bu tanım aslında tasavvuftaki murakabe kavramı ile ihsân kavramının aynı mânâyı ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim ihsân kavramının tasavvuf klasiklerinde murakabe kavramı altında ele alındığı bilinmektedir. Fakat buna bir istisna olarak Herevî ihsân kavramını ayrı bir makam olarak sınıflamış ve eserinin "Vadiler" bölümünde yer vermiştir.[868] Kuşeyrî ise bu hadisi murakabe kavramına dair bir delil olarak eserine almış ve bu hadiste murakabe haline işâret olduğunu belirtmiştir. Nitekim ona göre murakabe; kulun, Allah'ın her vakit kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir. Hz. Peygamber'in hadisinde bulunan ihsân da tam olarak bunu ifade etmektedir.[869]

Gazâlî, murakabenin bir mârifet/bilgi neticesinde hâsıl olduğunu belirtir. Söz konusu bilgi ise Allah'ın kullarının gizli açık yapmış olduğu her şeyden haberdar olduğudur. İşte bu bilgiye gerçek anlamda kani olan kimse murakabenin gereğini yerine getirebilir.[870]

Serrâc murakabe ehlinin üç halinden bahsetmektedir. Bunların ilki Allah'ın gönüllerdekini de bildiği düşüncesiyle kulun iç dünyasını her türlü kötülükten korumasıdır. İkincisi, Peygamber'in adabı, fiilleri ve ahlâkına tabi olarak Hakkı hak ile murakabe etmektir. Üçüncüsü ise büyüklerin halidir ki bu kimseler Allah'ın kendilerini murakabe konusunda gözetmesi-

[865] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 38.
[866] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 38.
[867] Buhârî, *Tefsîr*, Lokman, 31, no. 4777. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.75; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 524.
[868] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 75.
[869] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 224.
[870] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 526.

ni dilerler. Nitekim Allah da onları has kullarından yapar ve işlerini bizzat yönettiğini belirtir: (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) "O sâlihleri yönetir."[871]

Murakabe kelimesi kök olarak Kur'an'da pek çok âyette yer almaktadır. Mukatil b. Süleyman (رقيب) kelimesinin Kur'an'da muhâfaza etmek[872] ve beklemek[873] anlamlarında kullanıldığını ifade etmektedir.[874] Tasavvuf kaynaklarına baktığımızda ise sûfîlerin lafzı itibariyle yahut yalnızca mânâsı vesilesiyle murakabe ile ilişkilendirdikleri bazı âyetlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan Serrâc, Kuşeyrî ve Gazâlî'nin eserlerinde yer verdikleri kök itibariyle de (رقب) fiilinin içerisinde bulunduğu,

وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا.

"Şüphesiz Allah, her şeyi murakabe edendir." âyetinin[875] ön plana çıktığı görülmektedir. Tefsirlerde ise başta Mukatil b. Süleyman ve Taberî olmak üzere müfessirlerin (رقيب) kelimesine daha çok "koruyup gözetme" anlamı verdikleri görülmektedir.[876] Allah'ın ilmi ve kudreti ile her şeyi bildiği ve koruyup gözettiği mefhumu murakabe kavramının da temellerini oluşturmaktadır. Nitekim âyette Allah'ın kulunu daima gördüğü, her haline muttali olduğu mânâsında kullanılan murakabe kavramının Allah'a müteallik olan yönü vurgulanmaktadır. Bu kavramın kul ile ilgili yönü ise Allah'ın kendisinin yaptığı her hareketi gördüğü bilincinde olmasıdır.

Bu âyetin yanı sıra Serrâc'ın murakabe ile ilgili naklettiği diğer bir âyette ise kulun yaptığı her amelin kayıt altında olduğuna vurgu vardır:

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ.

"Evet, insan ne zaman bir söz söylese yanında mutlaka onu kaydeden bir melek hazır bulunur."[877] Bu âyette kulun yaptığı her fiilin kayda geçirildiği bildirilmektedir. Dolayısıyla Allah

[871] A'râf, 7/196. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52.
[872] Nisâ, 4/1; Kaf, 50/18; Mâide, 5/117.
[873] Duhân, 44/59, 10; Hûd, 11/93.
[874] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 83. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 310. Ayrıca bkz. Mevlüt Erten, "Kur'ân'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murakabe", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2014, ss. 319-348.
[875] Ahzâb, 33/52. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 51; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 223; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 524.
[876] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 503; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 157; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VIII, 57; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXV, 178.
[877] Kaf, 50/18. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 51.

kulunun her halinden haberdardır. Bu da murakabe kavramının özünü teşkil etmektedir. Serrâc'ın murakabe kavramına dair eserine aldığı diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ.

"Peki, onlar bilmezler mi ki Allah onların tüm sırlarını, gizlikapaklı konuşmalarını bilir. Yine onlar bilmezler mi ki Allah gizli olan her şeyi en iyi şekilde bilir."[878] Bu âyetin de tıpkı önceki âyette olduğu gibi mânâsı itibariyle murakabe kavramının ıstılâhlaşma sürecinde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıdaki âyetlerden Kur'an'da kök itibariyle de geçtiği anlaşılan murakabe kavramı ile ilgili olarak Herevî ise şu âyet ile istişhâd etmektedir:

لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً.

"(O müşrikler) bir müminin hakkı söz konusu olduğunda ne ettikleri yemini ne de yaptıkları antlaşmayı dikkate alırlar."[879] Herevî'nin eserine aldığı bu âyetin yalnızca kelime kökü itibariyle murakabe kelimesi ile ilişkilendirilebileceği, fakat tasavvuftaki murakabe kavramı ile doğrudan bir irtibâtının bulunmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Herevî'nin murakabeyi "maksudu gözlemeye devam etmektir" şeklinde tanımladığı düşünüldüğünde de bu âyetin murakabenin terim anlamı ile doğrudan bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Herevî'nin murakabe makamı ile ilgili eserine aldığı diğer bir âyet ise şöyledir:

فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ.

"Şimdi bekle ve gör onların başına neler geleceğini!"[880] Bu âyet de önceki âyette olduğu gibi murakabe kavramının mânâsı ile doğrudan alakalı gözükmemektedir. Nitekim bu hususu *Menâzilü's-sâirîn* şârihi Tilimsânî de ifade etmektedir. Tilimsânî'ye göre Herevî'nin bu âyetleri murakabe makamına dair zikretmesi, söz konusu âyetlere teberrüken değinmiş olması ile açıklanabilir.[881]

[878] Tevbe, 9/78. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 51.
[879] Tevbe, 9/10. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 38.
[880] Duhân, 44/59. Bu âyet *Menâzilü's-sâirîn*'in bizim kullandığımız Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısında yer almamakta (bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 38.) ancak Tilimsânî'nin şerhinde bulunmaktadır. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 169.
[881] Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 169.

Gazâlî'nin, murakabe kavramı ile ilgili olarak yukarıda zikrettiklerimiz haricinde bazı âyetleri de eserine aldığı görülmektedir. Onun murakabe ile ilgili olarak işlediği âyetlerde genel olarak kıyâmet gününde yapılan hiçbir amelin göz ardı edilmeyeceği, kimsenin hakkının yenilmeyeceği orada haksızlığın söz konusu olamayacağı, dünyada yapılan her şeyle yüzleşileceği, Allah'ın her şeye şâhid olduğu, âlemde olan her hadiseyi görüp bildiği gibi hususlar konu edilmektedir.[882] Gazâlî tüm bu âyetler karşısında basîret sahibi müminlerin her an Allah'ın murakabesi altında bulunduklarını dolayısıyla kendilerini muhâsebe edip çeki düzen vereceklerini belirtmektedir.[883]

1.5.11. Reyn

Çeşitli günahların yol açtığı mânevî hastalıklardan birini ifade eden *reyn* (الرين) Serrâc ve Hücvîrî'nin tasavvuf ıstılâhları arasında yer verdiği bir kavramdır.[884] Sözlükte "kir, pas ve örtü" gibi anlamlara gelen[885] reyn, Serrâc'a göre kalpler üzerinde meydana gelen kirlenme ve pası ifade etmektedir.[886] Hücvîrî reyn kavramını "Reyn, kalp üzerindeki bir perdedir ki iman olmadan açılmaz. Buna küfür ve delâlet hicâbı da denir." sözleriyle açıklamıştır.[887]

Mutasavvıfların reyn kavramını dayandırdıkları âyette şöyle buyurmaktadır:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

"Hayır! Gerçek şu ki işledikleri günahlar onların kalplerini karartmış/paslandırmıştır."[888] Hücvîrî bu âyeti açıklarken onların işledikleri günahların, kalpleri üzerinde giderilmez bir pas ve bir perde oluşturduğunu belirtmiştir.[889] Âyetteki reyn kelimesi müfessirlerce de benzer mânâlarda yorumlanmıştır. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman "mühürlemek" anlamı vermiş,

[882] Enbiyâ, 21/47; Kehf, 18/49; Mücâdile, 58/6; Zilzâl, 99/6-8; Bakara, 2/281; Âl-i İmrân, 3/30; Ra'd, 13/33; Alak, 96/14; Meâric, 70/32, 33. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 519, 524.
[883] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 520.
[884] Serrâc, *el-Luma'*, s. 319; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[885] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 170; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 470; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 170.
[886] Serrâc, *el-Luma'*, s. 319.
[887] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[888] Mutaffifîn, 83/14. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 319; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[889] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.

Taberî ise günahların kalbi kuşatıp örttüğünü, öyle ki zamanla kalbin kararıp adeta öleceğini belirtmiştir.[890] Tefsirlerde bu âyet Hz. Peygamber'in şu hadisi ile de açıklanmaktadır: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tevbe ve istiğfar ettiği zaman kalbi parlatılır. Günaha devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar. Allah'ın, 'Hayır! Gerçek şu ki işledikleri günahlar onların kalplerini karartmış/paslandırmıştır.'[891] diye anlattığı pas işte budur."[892]

Kur'an'da geçen kalplerin paslanması ifadesi Hz. Peygamber'in de açıkladığı gibi birtakım günahların işlenmesi neticesinde kalpte oluşan kirlenme, kararma ve duyarsızlaşma olarak yorumlanmıştır. Kalpte oluştuğu ifade edilen bu paslanma hadisesi, tasavvufta reyn kavramı ile ifade edilir olmuştur. Bu bağlamda reyn kavramı hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamberlerin hadislerinde konu edilmiş bir kavram olarak tasavvuf kaynaklarında yerini almıştır.

1.5.12. Sürûr

Sürûr (السرور) Herevî'nin eserinin "Velâyet" bölümündeki makamlar arasında ele almış olduğu bir kavramdır.[893] Sözlükte "içte gizlenen sevinç ve ferahlık" anlamlarına gelmektedir.[894] Herevî'ye göre sürûr, kapsamlı bir sevinmeyi ifade etmekte olup ferahtan daha saf bir anlama sahiptir. Nitekim ferah bazen hüznü de içinde barındırabilmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da ferah dünyalık duygular için kullanılırken sürûr ise daha çok âhiret ile ilgili konularda sarf edilmiştir.[895] Râgıb el-İsfahânî de ferahın elde edilen bir lezzet sonucu göğsün genişlemesi olduğunu belirterek bunun daha çok bedenle alâkalı yani dünyevî lezzetler dolayısıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.[896] Sürûr

[890] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 623; Taberî, *Tefsîr*, XIV, 199.
[891] Mutaffifîn, 83/14.
[892] Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 83, no. 3334; İbn Mâce, Zühd, 29, no. 4244. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 200 v.dğr.
[893] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 104.
[894] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 238; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 228; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XII, 9.
[895] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 104.
[896] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 375.

kelimesinin içerisinde yer aldığı şu âyetler sürûrun âhiret ile ilgili konularda olduğuna birer örnektir:

فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا.

"(İşte bu ihlâs ve samimiyetleri sebebiyle) Allah da onları (kıyâmet) gününün şerrinden/azabından koruyacak; (yüzlerine) nur (gönüllerine) sürûr verecek."[897]

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا.

"Amel defteri sağdan verilen kimse kolay bir hesaba çekilecek ve sürûr içinde cennetlikler arasındaki yerini alacak."[898]

Görüldüğü gibi Kur'an'da sürûr ifadesi bazı âyetlerde özellikle âhiret ile ilgili mevzularda geçmektedir. Herevî ise sürûr kavramı bağlamında bu âyetleri eserine almak yerine içerisinde ferah kelimesi geçen diğer bir âyeti delil getirmeyi tercih etmiştir. Fakat buna rağmen yukarıdaki âyetlerde açık bir şekilde sürûrun yer almasından dolayı bu kavramı farklı türevleriyle Kur'an'da yer alan kavramlar arasında değerlendirmeyi uygun görmüş bulunuyoruz.

Herevî'nin sürûr ile ilgili eserinde yer vermiş olduğu âyette şöyle buyurulmaktadır:

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا.

"De ki: 'Ancak Allah'ın lütuf ve rahmetiyle, işte bunlarla sevinsinler.'"[899] Âyette Allah'ın müminlere ihsân ettiği Kur'an ve İslâm nimetleri ile sevinmeleri ve mutlu olmaları istenmektedir. Nitekim müfessirler buradaki lütuf ifadesini "Kur'an", rahmeti ise "İslâm" ile açıklamaktadırlar.[900] Esasında bir önceki âyette de Kur'an'ın insanlar için bir öğüt, mânevî hastalıklar için bir şifâ, yol gösterici bir rehber ve rahmet olarak geldiğinin belirtilmesi de sevinilmesi gereken asıl sebebin Kur'an olduğunu göstermektedir. Yine Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, âyeti "tevhid ve Muhammed (sas) ile sevinsinler" şeklinde açıklamış, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olmasını da bunun delili olarak öne sürmüştür.[901] Herevî de gerçek sürûrun ancak İslâm'ı ve Kur'an'ı anlayıp hayata aktarmak ile

[897] İnsân, 76/11.
[898] İnşikâk, 84/7-9. Ayrıca bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 349.
[899] Yûnus, 10/58. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 104.
[900] Bazı müfessirler lütfu İslâm, rahmeti ise Kur'ân olarak açıklamışlardır. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 242; Taberî, *Tefsîr*, XII, 194.
[901] Enbiyâ, 21/107. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 76.

mümkün olduğunu düşünmüş olmalı ki sürûr makamını bu âyete dayandırmıştır. Yine Hz. Peygamber gibi bir nimetin mü-minlere gönderilmiş olması da Herevî'nin vurgulamak istediği hususlardan biri olmalıdır. Öte yandan Râgıb el-İsfahânî'ye gö-re Allahu Teâlâ ancak bu âyette ferahlanmaya ruhsat vermiştir.[902] Bu açıklamadan sevinilmeye en layık konunun âyette ifadesi-ni bulmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Herevî'nin söz konusu âyeti sürûr makamı ile ilişkilendirmiş olabileceği de düşünülebilir. Her ne sebeple olursa olsun bazı nüanslar ol-makla birlikte ferah kavramının sürûr ile eş anlamlı olduğu dü-şünüldüğünde söz konusu âyetin sürûr kavramı için kaynaklık etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

2.Mânâ ve Mefhum İtibariyle Kur'an'la İlişkilendirilen Tasavvuf Kavramları

Tasavvuf kavramlarının bir kısmı anlam itibariyle Kur'an'ın genel ilkelerine uymasına rağmen kelime kökü itibariyle Kur'an'da yer almamaktadır. Bundan dolayı mutasavvıflar bazı âyetleri ihtivâ ettikleri mânâ ve muhtevâları sebebiyle tasavvuf kavramları ile ilişkilendirerek bu kavramlar için bir delil olarak öne sürmüşler-dir. Bir önceki bölümde farklı türevleri ile Kur'an'da yer alan kav-ramlar ele alınmıştı. Burada ise Kur'an'da kök kelime olarak yer almayan ancak istidlâl edilen âyetlerin, ihtivâ ettikleri mânâları ile kaynaklık teşkil ettiği düşünülen 16 kavram ele alınacaktır.

2.1. Bilgi ve Mârifet Kavramları

Mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri bilgi ve mârifet konu-ları ile ilgili bazı kavramlar kök kelime olarak Kur'an'da yer al-madığından dolayı mânâ ve mefhûm itibariyle istidlâl edilmiş-tir. Burada da bilgi ve mârifet kapsamında mütalaa edilebilecek kavramlardan bazıları ele alınacaktır.

2.1.1. Firâset

Firâset (فراسة), Kelâbâzî'nin tasavvuf ıstılâhları arasında, Kuşey-rî'nin eserinin hal ve makamlara ayırdığı bölümünde, Herevî'nin ise eserinin "Vadiler" kısmındaki makamlar arasında ele almış

[902] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 375.

olduğu bir kavramdır.[903] Sözlükte "sezme, keşf etme, ileri gö-rüşlülük ve hissetme" anlamlarına gelen[904] firâset, tasavvufta ise kalbe doğan çeşitli sezgi ve hislerle gizli olay ve varlıklar hak-kında tahminde bulunmayı yahut bilgi sahibi olmayı ifade et-mektedir. Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890) göre kaynağı biz-zat Cenâb-ı Hak olduğu için firâset ile elde edilen bilgi, gaflet ve yanılmadan uzaktır. Kuşeyrî'ye göre firâset iman ile doğru oran-tılıdır. İmanı kuvvetli olanın firâseti de kuvvetlidir.[905] Herevî'ye göre ise firâset, bilinmeyen bir şey hakkında, tecrübe yahut her-hangi bir şâhidle istidlâlde bulunmaksızın hüküm vermektir.[906]

Firâset kavramı, Hicr sûresinde yer alan bir ayet ile istidlâl edilmektedir. Bu istidlâl Hz. Peygamber'e dayandırılan şu ri-vayet ile sağlanmaktadır: Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre Resûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur:

اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. ثُمَّ قَرَأَ: إِنَّ فِى ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ.

"Müminin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar."[907] Hz. Peygamber bu sözlerinin ardından şu âyeti oku-muştur: "Şüphesiz bunda firâset sahibi kimseler için ibretler vardır."[908] Âyet esas itibariyle Lût halkının akıbetinden çıkarıla-cak birtakım ibret ve dersler olduğundan bahsetmektedir. Âyette geçen (لِلْمُتَوَسِّمِينَ) ifadesi gerek mutasavvıflar gerekse müfessir-lerce "firâset sahipleri için" anlamı verilerek açıklanmaktadır.[909] Dolayısıyla mutasavvıfların firâset kavramı için delil getirdikle-ri bu âyet müfessirlerce de firâset ile ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan firâset kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu-nu söyleyebiliriz.

Tasavvuf kaynaklarında firâset kavramına örnek olarak ve-rilen bir olay da Hz. Osman'ın firâsetini gösteren şu hadise-dir: Enes b. Malik'in anlattığına göre Hz. Osman'ın karşısına çıktığı bir gün yolda gördüğü kadının güzelliğini düşünüyor-muş. Bunun üzerine Hz. Osman, "Sizden biriniz gözlerinde zi-

[903] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 169; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 266; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 79.
[904] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 311; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 485; Süleyman Uludağ, "Firâset", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 116.
[905] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 266.
[906] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 79.
[907] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 15, no. 3127; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VIII, 102, no. 7497.
[908] Hicr, 15/75. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 169; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 79; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 15, no. 3127; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VIII, 102, no. 7497.
[909] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 94-95; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 49; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XIX, 156.

na alâmeti belirdiği halde yanıma giriyor?" demiş, Enes hemen "Resûlüllah'tan (sas) sonra yeni bir vahiy mi?" diye sorunca Hz. Osman: "Hayır! Fakat bu basîret, bürhân ve doğru firâsettir." cevabını vermiştir.[910] Bu rivayet yukarıdaki âyet ve hadis ile birlikte tasavvuf kaynaklarında firâsetin temellendirildiği en önemli argümanları oluşturmaktadır.

2.1.2. Mârifet

Tasavvufun en önemli gayelerinden birini ifade eden *mârifet* (المعرفة) ve *mârifetullah* (معرفة الله) tasavvuf ıstılâhları arasında üzerinde yoğunlukla durulan kavramlardandır. Serrâc ve Kelâbâzî müstakil bir başlık altında ele aldıkları mârifet kavramına, Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamları bölümünde, Hücvîrî tasavvufi hakikatler ve muamelelere dair ayırdığı bölümde, Herevî ise "Nihâyet" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir.[911]

Mârifet, sözlükte "bilmek, tanımak, ikrar etmek ve bir şeyi tefekkür ederek idrâk etmek" anlamlarına gelmektedir.[912] Râğıb el-İsfahânî, mârifetin tefekkür ederek elde edilen bir bilgiyi ifade ettiğini, buna mukabil ilmin ise daha geniş bir anlama sahip olduğunu, dolayısıyla Arapça'da "filan kimse Allah'ı biliyor" derken (فلان يعلم الله) ifadesinin kullanılamayacağını, bunun ancak (فلان يعرف الله) cümlesi ile ifade edilebileceğini belirtir. Nitekim beşerin Allah hakkındaki bilgisi onun zatını idrak ederek değil, ancak yarattıkları hakkında düşünerek elde edilir. Mârifet kendisine tefekkürle ulaşılan sınırlı bilgiyi ifade eder. Allah'ın bilgisi ile ilgili olarak sınırlılık söz konusu olmadığı için "Allah biliyor" cümlesi Arapça'da (الله يعرف) şeklinde değil de (الله يعلم) cümlesiyle ifade edilir. Ayrıca mârifet kelimesinin zıddı inkârdır (انكار). İlim sözcüğünün zıddı ise cehildir (جهل).[913]

Râğıb el-İsfahânî'nin bu açıklamaları ulemanın ilim ve mârifet kavramlarına bakışını özetlemektedir. Mutasavvıflar ise ilim ve mârifeti birbirinden ayırmakla birlikte mârifetin tanımı ve ona ulaşma şekli konusunda ulemadan farklı düşünmektedirler.

[910] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 272.
[911] Serrâc, *el-Luma'*, s. 34; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 69, 151; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 342; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 331, 440; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 125.
[912] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXII, 2897; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1583; Süleyman Uludağ, "Mârifet", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 54.
[913] Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 331; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 185.

Sûfîlere göre ârif ile âlim aynı mânâda kullanılmaz. Ârifi âlimden ayıran bazı vasıflar bulunur. Kuşeyrî, ârifin isimleri ve sıfatlarıyla Cenâb-ı Hakk'ı bilmek, muamelelerinde daima doğruluk üzere olmak, kötü huy ve onun getirdiği kötü sonuçlardan kendisini arındırmış olmak gibi bazı vasıflara sahip olması gerektiğinden bahseder. Ona göre ârifin içinde bulunduğu hal de mârifet olarak isimlendirilir. Kul nefsinden uzaklaştığı nisbette mârifetullahı elde eder.[914] Netice itibariyle Kuşeyrî'ye göre mârifete ulaşmak ancak mücâhede ve riyâzet sonucunda gerçekleşebilir.

Hücvîrî de benzer bir açıklamayla ulemanın, Allah hakkındaki sıhhatli ilme mârifet adını verdiklerini, buna mukabil tasavvuf yolunun şeyhlerinin ise Allah hakkındaki sıhhatli hale mârifet ismini verdiklerini, bundan dolayı mârifeti ilimden üstün görmüş olduklarını belirtir.[915] Hücvîrî'ye göre sûfîler, sadece ifadeler ve ibareler konusunda bilgi sahibi olan, ifade ve ibarelerin mânâlarını kavramadan lafızlarını ezberleyen kimselere âlim, buna mukabil bir şeyin mânâsı ve hakikatı hakkında bilgi sahibi olan zevata ise ârif adını vermektedirler.[916]

O halde mutasavvıflara göre ilim ile mârifet birbirinden ayrı iki mefhumu ifade etmektedir. Bunlardan ilim, akıl ve duyu organları vasıtasıyla istinbât ile elde edilebilirken mârifet ise kalp vasıtasıyla iç tecrübe, ilham ve mükâşefe yolu ile elde edilir. İlim çalışmak suretiyle mârifet ise mücâhede ve riyâzet ile ulaşılabilen bir bilgiyi ifade etmektedir.[917] Bu bağlamda tecellî, ilham, keşf, müşâhede, fetih ve yakîn gibi terimler mârifet kavramı ile ilişkili olarak kullanılmaktadır.[918] Mârifette söz konusu olan bilgi ise *mârifetullah* "Allah bilgisi" yani Allah ve onun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellîleri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgidir.[919]

Mârifet kelimesi mastar haliyle Kur'an'da geçmemekle birlik-

[914] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 342.
[915] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 331, 332.
[916] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 440.
[917] Necmettin Bardakçı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1998, ss. 84. Ayrıca bkz. İhsan Soysaldı, "Tasavvuf'ta Aşk ve Mârifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, Elazığ, 1998, ss. 187-216.
[918] Bkz. Sâlih Çift, "Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya, 2012, s. 218.
[919] Uludağ, "Mârifet", *DİA*, XXVIII, 54.

te kök itibariyle çok sayıda âyette yer almaktadır.[920] Bundan dolayı mutasavvıfların kelime kökü itibariyle olmasa da mânâsı açısından Allah'ı bilmenin kastedildiğini düşündükleri birtakım âyetleri mârifet kavramı ile ilişkilendirdiklerine şâhid olunmaktadır. Söz gelimi Kuşeyrî'nin mârifetullah ile ilgili eserine aldığı ilk âyette şöyle buyurulmaktadır:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ.

"Allah'ı layıkınca tanımadılar."[921] Kuşeyrî, bu âyetin (ما عرفوا الله حق معرفته) "Allah'ı layıkınca tanımadılar" şeklinde tefsir edildiğini belirtmektedir.[922] Tefsirlere bakıldığında Kuşeyrî'nin de söylediği gibi "Allah'ın layıkıyla tanımadıkları" şeklinde anlaşılacağına dair yorumlar yapıldığı görülmektedir.[923] Bunun dışında Mukatil b. Süleyman ve Taberî başta olmak üzere tefsirlerin büyük bölümünde Allah'ın layıkıyla tâzim edilmediği anlamı kuvvet kazanmaktadır.[924] Ayrıca "Allah'ın layıkıyla tavsif edilemediği" mânâsı da tefsirlede yer alan yorumlar arasındadır.[925] Kuşeyrî'nin, tefsirinde yukarıda verilen her üç mânâya da değindiği görülmektedir.[926] Asıl itibariyle verilen bu mânâların hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak mârifet kavramının kapsamında ele alınabileceği düşünülebilir. Nitekim Allah'ı tâzim ve tavsif de tasavvuftaki mârifet anlayışı ile doğrudan alâkalı mefhumlardır.

Doğrudan Allah'ı bilmenin kastedildiği yorumları yapılan âyetler olduğu gibi ancak işârî birtakım teviller ile alaka kurulabilecek bazı âyetler de mutasavvıflar tarafından mârifet kavramını açıklamada şâhid gösterilmiştir. Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği Bâyezîd-i Bistâmî'nin açıklaması bunun güzel bir örneğidir. Kendisine mârifetten sorulduğunda Bâyezîd şu âyeti okur:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً.

"Gerçek şu ki hükümdarlar bir ülkeye girdiklerinde oranın

[920] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 458-459.
[921] En'âm, 6/91; Zümer, 39/67. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 126; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 342; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 331.
[922] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 342.
[923] Tüsterî, *Tefsîr*, I, 135; Mâturîdî, *Tefsîr*, IV, 321; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 157; Sülemî, *Tefsîr*, I, 208, II, 204; Vâhidî bu yorumu Ebû Ubeyde'ye dayandırır. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 297.
[924] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 583, III, 685; Taberî, *Tefsîr*, IX, 393; Mâturîdî, *Tefsîr*, IV, 321; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 157; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 297, III, 593. Vâhidî bu yorumu İbn Abbas'a dayandırır. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 297.
[925] Bkz. Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 157. Vâhidî bu yorumu Ebü'l-Âliyye'ye dayandırır. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 297.
[926] Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 252.

altını üstüne getirirler. O ülkenin ileri gelenlerini hor-hakir duruma düşürürler."[927] Bâyezid bu âyeti okumakla mârifetin girmiş olduğu gönlü istila edilmiş bir beldeye benzetmektedir. İstila edilmiş ülkede her şeyin harap olduğu gibi mârifetin girmiş olduğu gönülde de Allah'tan gayrı her şey yok olur.[928] Kuşeyrî, Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874) şu sözleri ile Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848) ile aynı kanaati paylaştığını ifade eder: Ebû Hafs şöyle söyler: "Allah hakkında mârifet sahibi olduğumdan beri gönlüme hak ya da batıl hiçbir şey girmedi." Kuşeyrî'ye göre kulun gönlünü Allah'ın zikri istila ettiğinde artık kul nefsinden tamamıyla uzaklaşır, Allah'tan başkasını müşâhede edemez hale gelir. Yalnız rabbiyle meşgul olur. Allah'tan gayrı her şey onun nazarında yok olur.[929]

Hz. Süleyman'ın Sebe halkına karşı muhtemel istilası ile ilgili olarak Belkıs'ın sözlerini içeren bu âyetin mutasavvıflar tarafından mârifet kavramına bir açıklama olacak mahiyette tevil edildiği görülmektedir. Âyetin doğrudan mârifet ile ilişkilendirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu istinbâtın işârî bir tevile dayandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bu tevil, mutasavvıfların Kur'an'ı yorumlamadaki perspektiflerini göstermesi bakımından önemlidir.

Herevî ise mârifetin, "bir şeyi olduğu gibi kavramak" anlamına geldiğini ifade ederek mârifet kavramı ile ilgili olarak şu âyeti aktarır:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ.

"Allah'ın elçisine indirilen (Kur'an âyetlerini) dinleyip hakkı tanımaları (diğer bir çeviri ile; onun ilahi kelâm olduğunu anlamaları) üzerine gözlerinden yaşlar aktığına tanık olursun."[930] Tefsirlerde âyette söz konusu olan kimselerin bir önceki âyette kendilerini Hristiyanlar olarak tanıtan keşiş ve rahipler olduğu ve Kur'an okunması neticesinde samimiyetlerinden dolayı ağlamaya başlamaları konu edilmektedir.[931] Bazı rivayetlerde bu kimselerin Necâşî ve yanındakiler olduğu da belirtilmektedir. Nitekim Habeşistan'a hicret esnasında Necâşî'ye okunan Kur'an

[927] Neml, 27/34. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 82; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 343.
[928] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 82; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 343.
[929] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 343.
[930] Mâide, 5/83. Bkz. Kelâbâzi, *Taarruf*, s. 157; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 125.
[931] Tüsterî, *Tefsîr*, I, 60; Taberî, *Tefsîr*, VIII, 601.

neticesinde gözlerinden yaşlar aktığı rivayet edilmektedir.[932] Sülemî'nin naklettiğine göre, İbn Ata bu âyet ile ilgili olarak daha Hz. Peygamber'in vahye dair müşahedesini duymadan önce kalplerinin ve diğer azalarının vahiyden etkilendiğini, vahyi işittiklerinde ise sevinç, özlem, cezbe ve mârifet gibi sebeplerle ağlamaya başladıklarını belirtir.[933]

Tefsirlerde belirtildiğine göre (مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) ifadesi ile "okunanın Allah'tan Resûlüllah'a indirilmiş olan vahiy olduğunu kavramaları" kastedilmiştir.[934] Bunun haricinde tasavvuftaki mârifetullah ile ilişkili olduğuna dair bir yoruma ise gerek tefsirlerde gerekse işârî tevillerde tespit edebildiğimiz kadarıyla rastlanamamaktadır. Zaten âyetin zâhir anlamından burada kast olunanın Kur'an olması daha uygun düşmektedir. Fakat Herevî'nin bu âyeti "bir şeyi olduğu gibi kavrama" anlamına geldiğini belirttiği mârifet kavramının kelime anlamına dair bir delil olarak sunmuş olması da ihtimal dahilindedir. Istılâhî anlamı ile mârifetin bu âyetin zâhirinden çıkartılması ise mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Herevî'nin mârifet kavramının ıstılâhî anlamı ile istidlâl ettiği düşünülecek olduğunda ise âyeti bağlamının dışında işârî bir tevil neticesinde delil getirmiş olduğu sonucuna varılacaktır.

Mârifet kavramı ile ilgili diğer bir istidlâl ise ilk devir sûfîlerinden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Atâ'ya (ö. 309/922) aittir. Ahmed b. Atâ, mârifeti ikiye ayırmaktadır. İlki "Hakkı mârifet", ikincisi "hakikati mârifet"tir. Hakkı mârifet Allah'ın vahdâniyyetini yine kendisinin ortaya koyduğu isimler ve sıfatlarla tanımaktır. Hakikati mârifet ise Allah'ın samedâniyyet ve rubûbiyyet sıfatlarını gerektiği gibi kavramanın mümkün olmadığını bilmektir. Nitekim Kur'an'da,

وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.

"(İnsanların) ilmi onu kapsayamaz." buyurulmaktadır.[935] İbn Atâ'nın istidlâl ettiği bu âyetten, insanların sınırlı ilimlerinin Allah'ı tanımada yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Müfessirlerin

[932] Taberî, *Tefsîr*, VIII, 602; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 217.
[933] Sülemî, *Tefsîr*, I, 184.
[934] Taberî, *Tefsîr*, VIII, 601; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 217-219.
[935] Taha, 20/110. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 34; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 114, 120; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 151.

kanaati de bu yöndedir.[936] Ebû Nasr es-Serrâc'a göre de hakikat olarak ifade edilen Allah'ın sıfatlarının özü itibariyle bilinemeyeceğini belirtir. Ona göre, Allah kendisini isimleri ve sıfatları ile insanların anlayabileceği tarzda anlatmıştır. Buna rağmen gerçek anlamda Allah'ın bilinebilmesi mümkün değildir. Mahlûkatın takati buna yetmez. En ufak bir tecellîsine dahi dayanamaz. Bunun için sûfîler "Ondan başkası onu tanıyamaz, ondan başkası onu sevemez." demişlerdir. Nitekim Allahu Teâlâ da Kur'an'da şöyle buyurmuştur:

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ.

"Onun diledikleri hariç (insanlar) onun ilminden hiçbir şeyi ihâta edemezler."[937] Mutasavvıflar, Hz. Ebû Bekir'e atfedilen şu sözün de bu bağlamda söylendiğini belirtirler: "Mârifet için, yarattıklarına, tanımadaki acziyetlerinden başka bir yol bırakmayan Allah'ı tesbih ederim."[938]

İbn Atâ, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının gerektiği gibi tanınmasının ve bilinmesinin mümkün olmadığını belirtmekle birlikte Allahu Teâlâ'nın kendisini kullarına çeşitli şekillerde tanıttığını belirtmektedir. İbn Atâ'ya göre Allah avâma kendisini yarattıkları vasıtasıyla tanıtır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!"[939] Havâsa ise kelâmı ve sıfatları vasıtasıyla tanıtır. Nitekim Kur'an'daki şu âyetler buna işaret etmektedir: "Hâlâ Kur'an'ı samimiyetle anlayıp kavramaya çalışmıyorlar mı?"[940] "Biz Kur'an'ı müminlere mânevî bir şifa ve rahmet kaynağı olarak indirmekteyiz."[941] "En güzel isimler Allah'a aittir."[942] Enbiyâya ise varlığını bizzat kendisi tanıtır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Böylece sana emrimizden bir ruh (Kur'an) vahyettik."[943] Diğer bir âyette ise şöyle buyurulur: "Görmez misin, rabbin gölgeyi nasıl da uzatıp kısaltıyor."[944]

İbn Atâ bu istidlâllerinden avâmın mârifete yaratılmışlardan ibret almak suretiyle, havâsın Kur'an ile peygamberlerin ise ken-

[936] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 42; Taberî, *Tefsîr*, XVI, 171; Mâturîdî, *Tefsîr*, IV, 199.
[937] Bakara, 2/255. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 34.
[938] Serrâc, *el-Luma'*, s. 34.
[939] Ğâşiye, 88/17.
[940] Nisâ, 4/82.
[941] İsrâ, 17/82.
[942] A'râf, 7/180.
[943] Şura, 42/52.
[944] Furkan, 25/45. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 70.

dilerine gelen vahiy ile ulaşacağı anlaşılmaktadır. Bu istidlâller âyetlerin zâhir anlamlarına uygun gibi gözükse de avâm-havâs ayrımının bu âyetlerden çıkarılamayacağı açıktır. Her ne kadar pratikte pek mümkün olmadığı söylenebilirse de esas olarak avâmın da Kur'an'ı anlayıp kavramaya çalışması esastır. İbn Atâ'nın bu tevili mârifetullah özelinde avâmın ancak dış dünyaya bakarak Allah'ı tanıyabileceği kanaatinden ileri gelmiş olmalıdır.

Mârifet ile ilgili diğer bir delil ise Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908) istidlâl ettiği bir âyettir. Nitekim Nûrî'ye "Allah'ın kullarına farz kıldığı ilk şey nedir?" diye sorulduğunda mârifet olduğunu söyleyerek şu âyeti delil getirmiştir:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

"Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım."[945] Bu ayetin delil olarak öne sürülmesi (لِيَعْبُدُونِ) "kulluk etsinler diye" ifadesinin (ليعرفون) "tanısınlar diye" şeklinde tefsîr edilmesine dayanmaktadır. Serrâc, Hücvîrî ve Kuşeyrî gibi sûfîler de bu âyetteki ibadetin Allah'ı tanımak olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.[946] Mutasavvıflar bu yorumu İbn Abbas'a atfetmekte[947] olsalar da İbn Abbas'tan gelen böyle bir açıklamaya bilebildiğimiz kadarıyla tefsirlerde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Mücâhid (ö. 103/721) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi "beni tanısınlar" anlamı veren başka müfessirlerin bulunduğu da bilinmektedir.[948] Bu ikinci anlama dair yapılan yorumun geçerli olduğu kabul edildiğinde âyetin mârifete delâlet ettiği düşünülebilir. Fakat bunun da âyetin zâhirinden anlaşılan bir tefsir olmaktan çok bir tevile dayandığını ifade etmemiz gerekecektir.

Yukarıdaki âyetler değerlendirildiğinde, istidlâl edilen bu âyetlerin mârifet kavramı için kaynak niteliğinde olduğu görülmektedir. Fakat bunlardan ilk âyetin müfessirlerin yorumları çerçevesinde düşünüldüğünde zâhir anlamıyla Allah'ı bilmeye delâlet edebileceği, diğerlerinin ise ancak bazı teviller ile mârifet kavramı için şâhid gösterilebileceği anlaşılmaktadır.

945 Zâriyât, 51/56. Bkz. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 38; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 12; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 30.
946 Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 331.
947 Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 38; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 12; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 30.
948 Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 133; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 55; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 396.

2.1.3. Rüya

Tasavvufta bir bilgi edinme vasıtası olarak da düşünülen *rüya* (الرؤيا) tasavvuf ilmindeki önemine binâen kaynaklarda bir terim olarak ele alınmaktadır.[949] Nitekim Kelâbâzî'nin eserinde müstakil bir başlık altında ele aldığı rüya kavramına Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamlarına dair ayırdığı bölümde yer vermiştir.[950]

Sözlükte "uykuda bir şeyler görmek ve uykuda zihinde beliren düşünce ve olaylar" anlamlarına gelir.[951] Kuşeyrî, rüyanın bir nevi kerâmet olduğunu söylemektedir. Ona göre rüya, kalbe gelen havâtır ve uykuya tamamen dalınıp şuurun yok olmadığı bir esnada tasavvur edilen hayal halleridir. İnsan ancak uyandığında bunun bir rüya olduğunu kavrayabilir. Diğer bir ifade ile Kuşeyrî, rüyanın, insanların kalplerinde meydana gelen şeylerin tasavvur ve vehimlerle idrak edilmesi olduğunu belirtmektedir.[952]

Kur'an'da çeşitli âyetlerde rüyalardan bahsedilmektedir. Hz. Yusuf'un rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayı kendisine secde ederlerken/saygı ile eğilirken görmesi,[953] Hz. İbrâhim'in rüyasında evladını kurban ettiğine şâhid olması[954] ve Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethiyle ilgili rüyasının doğru çıktığının haber verildiği âyetler[955] Kur'an'da bahsedilen rüyaların güzel birer örneğidir. Kuşeyrî, bu âyetleri eserine almak yerine rüyanın tasavvuftaki önemine ve güzel rüyanın sâlik için bir lütuf olduğuna işaret etmek için olmalı ki rüya ile ilişkisi ancak hadisler ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler vasıtasıyla kurulabilen şu âyeti delil getirmektedir:

لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ.

"Dünya hayatında da, âhirette de onlar için müjde vardır."[956] Önceki âyetle birlikte okunduğunda burada kendileri için müjde verilen kimselerin Allah'a inanan ve itaatsizlik etmekten sakınan

949 Rüyanın tasavvuftaki yeri ve önemi ile ilgili olarak bkz. Bülent Akot, "Tasavvufî Terbiyede Rüyanın Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/9, 2011, s. 97 v.dğr.
950 Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 171; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 413.
951 Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XVIII, 1541; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 886; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 300; İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 306; Süleyman Uludağ, "Rüya (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 309.
952 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 414.
953 Yûsuf, 12/4-6.
954 Sâffât, 37/102.
955 Fetih, 48/27.
956 Yûnus, 10/64. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 413.

evliyâullah/Allah'ın dostlarının olduğu anlaşılmaktadır.[957] Buradaki müjdenin ne olduğu konusunda ise farklı görüşler bulunmakla birlikte mutasavvıfların yaygın kanaatinin güzel ve sâlih rüya olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kuşeyrî buradaki müjdenin sâlih rüya olduğunu vurgulamakta ve bu açıklamasını Hz. Peygamber'in bir hadisine dayandırmaktadır. Rivayete göre, Ebü'd-Derdâ'nın Hz. Peygamber'e bu âyeti sorması üzerine Peygamber (sas), "Bunu senden önce kimse bana sormadı. O müminin gördüğü veya ona gösterilen güzel/sâlih[958] rüyadır." buyurur.[959] Bu hadis âyette kast olunan müjdenin sâlih rüya olduğu kanaatini desteklemektedir. Şu halde Kuşeyrî'nin rüya kavramı ile ilgili olarak bu âyeti delil getirmesinde, rüyanın meşruiyetini kanıtlama gayesinden ziyade, âyetteki "Allah'ın veli kullarını sâlih rüyalar ile taltif edilmekte olduğu" anlamını öne çıkartarak rüyanın faziletine vurgu yapma düşüncesinin yatmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Tefsirlere bakıldığında ise âyetteki müjde ile ilgili farklı yorumlar yapılmış olduğu görülmektedir. Bu yorumlardan ilki bu âyetten sâlih rüyanın kastedildiğine dair yukarıdaki hadise dayanan tefsirdir.[960] Diğer bir yorumda ise buradaki müjdenin ölüm anında mümin kula verilecek olan muştu olduğudur.[961] Taberî ise Allah'ın muttakî evliyasını dünyada çeşitli müjdeler verdiği, sâlih rüyanın da bunlardan biri olduğunu belirtmektedir. Ayrıca meleklerin ölüm anında Allah'ın rahmetini ve rızâsını haber vermesinin de bu müjde dâhilinde olduğu, yine Allah'ın Kur'an'da haber verdiği sevap ve mükâfatların da bu kapsamda mütalaa edilebileceğini bildirmekte sonuç olarak âyetteki müjdenin mânâsının umuma teşmil edilebileceği ve sınırlandırılmasının gerekmediği kanaatini arz etmektedir. Âhiret ile ilgili müjdenin ise cennet olduğunu vurgulamaktadır.[962]

Bu yorumlardan anlaşılmaktadır ki Kuşeyrî'nin âyet ile ilgili görüşleri bazı müfessirlerin kanaatleri ile örtüşmektedir. Özellikle söz konusu âyet ile ilgili Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamaya dair rivayetin tefsirlerde de yer almış olması Kuşeyrî'yi destekleyen önemli bir unsurdur. Fakat rüya kavramı, ancak yukarıda da belirttiğimiz peygamberlerin rüyaları ile ilgili âyetlerle birlikte düşünüldüğünde Kur'an'ın zâhirinden istidlâl edilebilen bir kavram olarak ele alınabilir. Nitekim Kuşeyrî'nin zikrettiği âyetin zâhirinden rüyaya delâlet ettiği açıkça anlaşılamamakta ancak yapılan tefsir ve teviller ile birlikte ele alındığında rüya anlamına yorulabilmektedir. Dolayısıyla rüya ile ilgili tüm bu âyetler birlikte değerlendirildiğinde bu kavramın Kur'an kaynaklı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan rüya kavramından esas itibariyle hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin eserine aldığı hadislerde rüya kelimesi lafzen de geçmektedir. Mesela Kuşeyrî'nin eserine aldığı bir hadiste bu açıkça görülmektedir: "Rüya Allah'tandır. Hulûm ise şeytandandır. Biriniz hoşlanmadığı bir rüya görürse sol tarafına üç kez tükürsün ve rüyanın kötü etkisinden Allah'a sığınsın. Böyle yaparsa o rüya kendisine zarar vermez."[963] Rüya ile ilgili bilgi veren bu ve bu kapsamda ele alınabilecek diğer rivayetler tasavvuftaki rüya teriminin muhtevasını şekillendirmiş olmalıdır.

2.1.4. Sır

Sır (السر) kavramı, Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin, tasavvuf ıstılâhları arasında, Herevî'nin ise eserinin "Velâyet" bölümündeki makamlardan biri olarak ele almış olduğu bir ıstılâhtır.[964] Sözlükte "saklamak ve gizlemek" anlamlarına gelmektedir.[965] Tasavvufta ise kul ile rabbi arasındaki gizli halleri ifade etmektedir.[966] Serrâc'a göre sır, varlık ile yokluk arasındaki gizliliktir.[967] Hücvîrî'nin "muhabbet ve dostluk halini gizli tutmak" şeklinde tanımladığı[968] sır, Kuşeyrî'ye göre ruh gibi beden kalıbına emanet edilmiş bir latifedir. Ona göre ruhlar muhabbet, kalpler mârifet, sır ise mükâşefe mahallidir.[969]

[957] Yûnus, 10/62, 63.
[958] *Risâle*'de (الرؤيا الحسنة) "güzel rüya" şeklinde geçen rivayet diğer hadis kaynaklarında (الرؤيا الصالحة) "sâlih rüya" ifadesiyle yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, Rü'yâ, 3, no. 2273, 2275; İbn Mâce, Ta'bîru'r-rü'yâ, 1, no. 3898.
[959] Tirmizî, Rü'yâ, 3, no. 2273, 2275; İbn Mâce, Ta'bîru'r-rü'yâ, 1, no. 3898.
[960] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 214-224; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 553.
[961] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XII, 224; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 503.
[962] Taberî, *Tefsîr*, XII, 225.

[963] Buhârî, Ta'bîr, 4, no. 6986; Müslim, Rü'yâ, 1, no. 5897. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357.
[964] Serrâc, *el-Luma'*, s. 302; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 124; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 442; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 105.
[965] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 235; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 67; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 228; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XII, 9.
[966] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 124.
[967] Serrâc, *el-Luma'*, s. 302.
[968] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 442.
[969] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 124. Sır kavramı ile ilgili olarak bkz. Ahmet Ögke, "Tasavvuf Düşün-

Kur'an'da sır kelimesi bazı âyetlerde geçmekle birlikte[970] Herevî'nin sır makamı için eserine aldığı âyet şöyledir:

اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ.

"Onların içlerindekini en iyi bilen, Allah'tır."[971] Bu ifade, Hz. Nuh'un kavmine dini tebliğ esnasında sarf ettiği bir cümledir. Kavminin Hz. Nuh'a inananları küçümseyip aşağılamaları ve Hz. Nuh'a bu kimseleri terk etmeleri yönünde ısrarlı telkinlerde bulunmaları üzerine "Onların içlerindekini en iyi bilen, Allah'tır." buyurarak gönüllerinde ne olduğunu ancak Allah'ın bileceğini, ne kendisinin ne de kavminin bu kimselere karşı olumsuz bir tavır almalarının doğru olmadığını vurgulamaktadır. Âyette ifade edilen (بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ) "onların içlerinde olan" tabiri mutasavvıflarca sır terimi ile açıklanmaktadır. Tefsirlerde ise (بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ) ifadesine "kalplerinizdekileri yahut kalplerdeki imanı" anlamı verildiği görülmektedir.[972] Buradan mutasavvıfların âyete getirdikleri yorum ile müfessirlerinkinin yakın olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin gönlünde gizli olanın Allah ile arasında bir sır olduğu düşünüldüğünde, sır kavramının bu âyete ile istidlâlinin mümkün olduğu söylenebilecektir. Fakat tasavvuftaki sır kavramının Kur'an'daki anlamdan daha geniş bir muhtevaya sahip olduğu da unutulmamalıdır.

2.2. Kul-Rab İlişkisine Dair Kavramlar

Bilgi ve marifete dair verdiğimiz bu kavramlardan sonra bu başlık altında ise kulun rabbi karşısındaki konumu, onunla olan ilişkisini konu edinen ve aynı zamanda mutasavvıflarca âyetlerle istidlâl edilerek açıklanmış olan bazı kavramlar ele alınacaktır. Harf sırası esasına dayalı olarak ele alacağımız bu kavramları ilki tasavvuftaki sınırsızlığı ifade eden *bahrî bilâ şâti'* tabiri olacaktır.

2.2.1. Bahrî Bilâ Şâti'

Bahrî bilâ şâti' (بحري بلا شاطئ) Serrâc'ın esirinin tasavvuf ıstılâhlarına

cesinde 'Sır' Kavramı ve Marmaravî'nin 'Keşfü'l-Esrâr' İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2000, ss. 225-262.

[970] Örn. Bakara, 2/235, 274; Ra'd, 13/22; İbrâhim, 14/31; Nahl, 16/75; Fâtır, 35/29; Enâm, 6/3; Tevbe, 9/73. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 349.

[971] Hûd, 11/31. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 105.

[972] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 280; Taberî, *Tefsîr*, XII, 387; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 519.

dair bölümünde ele aldığı bir tabirdir.[973] Bahrî bilâ şâti', cümle olarak "benim denizim kıyısızdır" anlamına gelmekte olup sınırsız ve sonsuz olmayı ifade etmektedir. Tasavvufta uçsuz bucaksızlığı ve çokluğu ifade eden bir tabir olarak kullanılmaktadır. Bu kavram Allahu Teâlâ'nın kendisi için kullandığı şu ifadelerden ilham alınarak teşekkül etmiştir:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا.

"De ki: 'Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.'"[974] Bu âyette Allahu Teâlâ'nın ilminin ve sözlerinin sınırsız olması anlatılırken denizlerin büyüklüğüne kıyaslanmış olmasından hareketle "bahrî bilâ şâti'/denizim kıyısızdır" sözü sıkça kullanılan bir tabir haline gelmiştir. Bu bağlamda özellikle sâlikin zikir, yakarış ve münâcât hallerinin bitmemesi ve devamlılığını ifade etmek için de bahrî bilâ şâti' ifadesi kullanılmıştır.

Bu tabiri dile getirenlerden biri de Ebû Bekir eş-Şiblî'dir (ö. 334/946). Şiblî bir gün meclisteki sohbetinin ardından "Sizin vaktiniz sınırlıdır. Benim vaktimin ise iki kenarı yoktur. Benim denizim kıyısızdır." diyerek Allah'ın kendisine bu hususta özel bir kabiliyet bahşetmiş olduğunu vurgulamıştır.[975]

Bahrî bilâ şâti' tabiri genel anlamda her olay ve durum için kullanılabilecek genel bir tabir olarak düşünüldüğünde muhteva itibariyle Kur'an kaynaklı bir ifade olarak yorumlanabilecektir. Fakat tasavvufta "sâlikin zikir ve mücâhede hallerinin bitmez tükenmez bir yapıya sahip olduğu" şeklinde özel bir mânâya hasredildiğinde ise âyetin zâhirinden uzaklaşılacağı açıktır.

2.2.2. Kalak

Kalak (القلق) kavramı Herevî'nin eserinin "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında şevkten sonraki makam olarak ele aldığı bir ıstılâhtır.[976] Sözlükte "kaygı, sıkıntı, endişe ve tedirginlik" anlamlarına gelen[977] kalak, Herevî'ye göre, sabrı yok etmek su-

[973] Serrâc, *el-Luma'*, s. 312.

[974] Kehf, 18/109. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 312.

[975] Serrâc, *el-Luma'*, s. 312.

[976] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 92.

[977] Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXVI, 340.

retiyle şevki harekete geçiren sâiktir.[978] Şevkten sonraki bir makam olarak ele alınmasından da anlaşılabileceği gibi tasavvufta şevkten daha kuvvetli bir hali ifade etmektedir.[979] Herevî kalak makamı için şu âyeti delil getirmiştir:

وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى.

"Rabbim! Sen hoşnut olasın diye böyle acele ettim."[980] Bu ifade, Hz. Musa'nın kavmini Hz. Harun'a bırakıp Allahu Teâlâ'nın huzuruna çıkmak üzere Sina Dağı'na gitmek konusunda acele etmesi üzerine rabbinin "Seni aceleyle kavminden ayrılmaya sevk eden nedir ey Musa?" buyurması üzerine verdiği cevaptır. Hz. Musa, acele etmesinin sebebini Allah'ı hoşnut ve razı etmek olarak açıklamaktadır.[981] Hz. Musa'nın buradaki acelesi mutasavvıflar tarafından kalak hali olarak yorumlanmaktadır.[982] Buna göre, Hz. Musa rabbinin huzuruna çıkmaya yönelik arzu ve şevkinin bir sonucu olarak bir an önce kavuşmak istemiş, acele ile hareket etmiştir.

Kurtubî'nin eserinde naklettiği bir rivayete göre bu acelenin sebebi şöyle açıklanmaktadır:

Sözleşilen yer olan Sina Dağı'na gelince rabbine kavuşma özlemi aşırı bir hal aldı, Allah'a kavuşma arzusunun şiddetinden dolayı mesafeler uzadı da uzadı, öyle daraldı ki gömleğini dahi parçaladı. Sabredemedi, herkesi gerisinde bırakarak tek başına kaldı. Allah'ın huzurunda durduğunda Allahu Teâlâ ona şöyle buyurdu: "Seni aceleyle kavminden ayrılmaya sevk eden nedir ey Musa?" Peygamber (sas) şaşkınlık içerisinde cevap veremeden bir müddet bekledi. Sonra "Onlar, işte onlar hemen arkamdalar." dedi. Kendisine acelenin sebebini sormuş olmasına rağmen o arkasındakilerin gelişinden haber verdi. Sonra şöyle buyurdu: "Rabbim! Sen hoşnut olasın diye böyle acele ettim." Böylece Allah'ın rızâsını arzulamadaki şevk ve sıdkını açığa çıkarmış oldu.[983]

Kurtubî'nin naklettiği bu rivayet ile mutasavvıfların âyete getirmiş oldukları yorumun aynı doğrultuda olduğu görülmek-

[978] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 92.
[979] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 49.
[980] Tâhâ, 20/84. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 92.
[981] Tâhâ, 20/83-84.
[982] Tilimsânî, Şerhu Menâzilis-sâirîn, s. 260. İbn Kayym kalak kavramını ayrı bir menzil olarak ele almaz. Şevk menzili içerisinde zikreder. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 49.
[983] Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 232.

tedir. Nitekim Hz. Musa'yı Sina Dağı'ndaki buluşmaya gitme hususunda acele etmeye sevk eden bir tedirginlik ve sabırsızlık halinin varlığı aşikârdır. Acelesinin sebebini de Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak olarak açıklaması Hz. Musa'nın içi içine sığmayan bir ruh hali içerisinde olduğunu göstermektedir. Tasavvuftaki kalak halinin de şevk ve özlemden daha kuvvetli bir duygu olduğu düşünüldüğünde âyetin bu kavrama dair bir örnek olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.3. Şevk

Muhabbetin daha ileri bir boyutunu ifade eden *şevk* (الشوق) kavramını Serrâc haller arasında ele almıştır.[984] Ebû Tâlib el-Mekkî şevki muhabbet makamlarından daha üstün bir mertebede görerek müşâhede makamlarından biri olarak sınıflandırmıştır.[985] Kuşeyrî'nin sûfîlerin halleri ve makamları arasında, Herevî'nin "Ahvâl" bölümündeki makamlardan biri olarak eserinde yer vermiş olduğu şevk kavramına Gazâlî, muhabbet kavramını anlatırken değinmiştir.[986]

Şevk, sözlükte "istemek, arzulamak, özlemek ve iştiyak" anlamlarına gelmektedir.[987] Tasavvufta bu özlem daha çok sevgiliye yani Allah'a ulaşma kavuşma iştiyâkı, özlemi olarak ifadesini bulmuştur.[988] Nitekim Serrâc'a göre şevk, kulun sevgilisine kavuşma özlemi iken Kuşeyrî'ye göre, kalbin mahbuba kavuşup görüşmek için heyecanlanmasıdır.[989] Herevî şevkin gönlün gaip olana doğru esmesi olarak tanımlamaktadır.[990] Diğer taraftan Ebû Ali ed-Dekkâk şevkin iştiyaktan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim şevk Allah'a kavuşulması ve görülmesi ile biterken iştiyâk ise kavuşma gerçekleşse de sona ermemektedir.[991]

Gazâlî'ye göre üns, havf ve şevk gibi kavramlar muhabbetin mahsulüdür. Seven kimsenin içinde bulunduğu halde kendi-

[984] Serrâc, *el-Luma'*, s. 58. Serrâc, şevk makamını herhangi bir âyet ile istidlâl etmeksizin ele almaktadır.
[985] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 99, 104.
[986] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 91; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 426.
[987] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXVII, 2361. Terim olarak ise herhangi bir varlığın kendi varlık kategorisi içinde en yüksek derecede yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli niteliklere sahip olmaya duyduğu derin arzu ve eğilimi ifade eder. Mustafa Çağrıcı, "Şevk", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 20.
[988] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 110; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 1047.
[989] Serrâc, *el-Luma'*, s. 59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 358 .
[990] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 91.
[991] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 358.

si üzerinde etkin olan bakış açısına göre bu duygular şekillenir. Şevk de bunlardan biridir. Gayb perdesinin ardından Allahu Teâlâ'nın cemâlini görme arzusu kuvvetlendiği, buna mukabil kulun kendi kusurlarından dolayı cemâl ile müşerref olmaktan mahrum olduğunu anlaması ile gönül huzursuzlanır, içi içine sığmaz bir hal alır. İşte bu hal şevk olarak adlandırılır.[992]

Kur'an'da şevk, kelime olarak yer almamakla birlikte anlam itibariyle mutasavvıfların şevk kavramıyla irtibatlandırdıkları bazı âyetler bulunmaktadır. Söz gelimi Kuşeyrî'nin şevk ile ilgili eserinde istidlâl ettiği âyet şöyledir:

مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ.

"Her kim Allah'a kavuşmayı ümit ediyorsa, Allah'ın tayin ettiği o kavuşma günü mutlaka gelecektir."[993] Bu âyette şevk kavramı kelime olarak geçmese de mânâ itibariyle mutasavvıfların şevke yükledikleri anlamı yansıtmaktadır. Nitekim âyette ifade edilen "Allah'a kavuşma arzusu" mutasavvıflarca şevk kavramı ile karşılanmaktadır.

Kök kelime olarak Kur'an'da yer almayan şevk kavramı hadislerde farklı türevleriyle yer almaktadır. Nitekim hadis rivayetlerinde şevk kelimesinin (الشوق إلى لقائ...) "... kavuşma şevki/özlemi" şeklinde sıklıkla geçtiği görülmektedir. Söz gelimi Kuşeyrî'nin naklettiği rivayete göre Ammâr b. Yâsir Hz. Peygamber'in içerisinde Allah'a kavuşma şevk ve arzusunun da ifade edildiği bir duasını şöylece aktarmaktadır: "Ey benim Allah'ım! Gayba dair bilgin ve mahlukatın üzerindeki kudretin ile, hayatta kalmam benim için hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat, vefat etmem benim için hayırlı olduğunda ise beni öldür. Allah'ım, senden gizli ve açık her yerde senden korkmayı diliyorum. Senden, rızâ ve öfke hallerinde hakkı söylemeyi diliyorum. Fakirlik ve zenginlik hallerinde itidal üzere olmayı senden diliyorum. Senden tükenmek bilmeyen nimetlerinden ve kesilmeyen göz aydınlığı diliyorum. Takdirinin meydana gelmesinden sonra rızâ halini, ölümden sonra rahat bir yaşam diliyorum. Senden vech-i kerimini seyretme ve sıkıcı felaketlere uğramadan, saptırıcı fitnelere düşmeden kavuşma şev-

[992] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 446.
[993] Ankebût, 29/5. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 91.

kini diliyorum. Alahım bizi iman zinetiyle zinetlendir! Allah'ım bizi hidâyete ermişlere sebep eyle!"[994] Hadiste geçen Allah'ı görme ve ona kavuşma şevki, esas itibariyle tasavvuftaki şevk kavramının temellerini oluşturmaktadır. Bu hadis ve diğer bazı hadislerde de görülebileceği gibi şevk kavramı hadislerde kelime kökü itibariyle yer almaktadır. Diğer taraftan şevk kavramının mânâ itibariyle bazı âyetlerle ilişkilendirilebilmesi bu kavramın lafzen olmasa da muhteva itibariyle Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylememize imkân vermektedir.

2.2.4. Tâzim

Tâzim (التعظيم) kavramı, Herevî'nin, eserinin "Vadiler" bölümünde ele aldığı bir makamdır.[995] Sözlükte "yüceltmek, ululamak ve büyük addetmek" anlamlarını ifade etmektedir.[996] Tasavvufta ise tâzim, Allah'ın yüceliği karşısında kulun kendi aczini bilip ona boyun eğmesidir.[997] Herevî tâzimi üç derece halinde incelemektedir. İlki Allah'ın emir ve yasaklarına tâzim göstermektir. Emir ve yasaklarda ruhsatlarla değil azimetler ile amel etmek esas olmakla birlikte aşırıya kaçarak nefse zulmetmek muteber görülmemektedir. Tâzimin ikinci derecesi Allah'ın hükümleri konusunda ona tâzim göstermektir. Bu da Allah'ın her takdirinde bir hikmet olduğu düşüncesiyle rızâ göstermekle olur. Sonuncusu ise Allah'ın zâtına karşı tâzim göstermektir. Bu da Allah'tan başka hiçbir şeyi sebep olarak görmemek ile olur.[998]

Herevî, tâzim makamı ile ilgili olarak şu âyeti eserine almıştır:

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا.

"Size ne oluyor da Allah'ın büyüklüğünü takdir etmiyorsunuz?"[999] Âyetteki (وَقَارًا) ifadesinin Allah'ın yüceliğini ifade ettiği gerek mutasavvıflarca gerekse müfessirlerce ifade edilmektedir.[1000]

[994] Nesâî, Sehv, 62, no. 1306, 1307. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 264, no. 18515; Şevk kavramı ile ilgili diğer hadisler için bk. Serrâc, *el-Luma'*, s. 59.
[995] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 81.
[996] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 186; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 339; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXIII, 110.
[997] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 81.
[998] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 81; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 220-222; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 217-219.
[999] Nûh, 71/13. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 81.
[1000] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 450; Taberî, *Tefsîr*, VII, 456, XXIII, 294-296.

Bundan dolayı tâzim, yâni Allah'ın yüceliğini idrâk etme mefhumunun Kur'an kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.5. Tevazu

Tevazu (التواضع) ve *huşû* (الخشوع) kavramları anlam olarak birbiriyle yakın bir anlam ilişkisi bulunan, birbirinden kesin ve net çizgilerle ayrılamayan hatta çoğu zaman aynı anlam örgüsü içerisinde kullanılan kavramlardır. Bundan dolayıdır ki Kuşeyrî, tevazu kavramını sûfîlerin halleri ve makamlarına dair yazmış olduğu bölümde huşû kavramı ile birlikte ele almıştır.[1001] Kelâbâzî tevazu kavramına ayrı bir başlık halinde değinmiş, huşû kavramına ise satır aralarında yer vermekle yetinmiştir.[1002] Buna karşın Herevî huşû ile tevazu kavramını birbirinden ayırarak, tevazu kavramına ahlâka dair makamlar bölümünde,[1003] huşû kavramına ise "Ebvâb" olarak adlandırdığı bölümdeki makamlar arasında yer vermiştir.[1004]

Sözlükte, "kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek ve alçakgönüllülük" anlamlarına gelen[1005] tevazu kavramı kibrin karşıtı olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini arındırmasını ifade eder.[1006] Tasavvufta tevazu Allah ve insanlarla olan ilişkilerde olmak üzere iki yönlü ele alınmaktadır. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) "Zikrullahın kemâli müşahede, tevazunun kemâli ise rızâdır."[1007] ve Ruveym (ö. 303/915) "Tevazu, gaybı çok iyi bilen Allah karşısında kalbin zelil olmasıdır." şeklindeki tanımlarıyla Allah karşısındaki tevazuyu anlatırken Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) "Tevazu, hakka boyun eğmek, ona tâbi olmak, kim söylerse söylesin onu kabul etmektir.",[1008] Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) "Tevazu, bu dünyada ya da âhirette hiçbir kimseyi sana muhtaç görmemendir." ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) "Tevazu, şefkat kanatlarını gerip halka yumuşak davranmaktır." şeklinde tanımlayarak tevazunun insanlar arasındaki ilişkilerle alakalı yönüne dik-

[1001] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 181.
[1002] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 114.
[1003] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 28.
[1004] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 60.
[1005] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, LIV, 4857, 4858;
[1006] Bkz. Mustafa Çağrıcı, *"Tevazu", DİA*, İstanbul, 2011, XL, 583.
[1007] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 114.
[1008] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 184.

kat çekmişlerdir.[1009] Herevî de Fudayl b. İyâz'ın tanımına yakın bir tanım yaparak tevazu için "kulun doğrunun gücü karşısında eğilmesidir."[1010] demiştir. Kuşeyrî ise "Hakka teslim olup Allah'ın koyduğu hükme itiraz etmemek" şeklinde tanımlayarak kulun yaratanı karşısındaki tevazuuna vurgu yapmıştır.[1011] Huşû kavramı için de yapılan tanımlar tevazuya verilen mânâlardan çok farklı değildir. Hatta Cürcânî huşû, hudû ve tevazu kavramlarının hepsinin aynı mânâyı ifade ettiğini belirtmektedir.[1012]

Tevazu, Kur'an'da kelime kökü itibariyle yer almamaktadır. Bundan dolayı mutasavvıfların tevazu kavramı ile alakalı olarak daha çok huşû ile ilgili âyetlere yer verdikleri görülmektedir. Nitekim huşûnun bir anlamı da tevazudur.[1013] Bundan dolayı Kuşeyrî bu kavramı, mânâ olarak Kur'an'dan arama yoluna gitmiş,

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا.

"Rahman'ın hayırlı kulları olan o kimseler, yeryüzünde alçakgönüllü ve vakarlı yürürler."[1014] âyetindeki (هون) kelimesine "tevazu ve huşû sahibi" anlamı verildiğini vurgulamıştır.[1015] Tefsirlere bakıldığında da gerek işârî tevillerin bulunduğu eserlerde gerekse diğer tefsirlerde aynı şekilde tevazu anlamına yer verildiği ve buna ilaveten vakar, sekîne, tâat ve hilm gibi tevazu kapsamında ele alınabilecek anlamlar verildiği görülmektedir.[1016]

Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği bu âyetten başka müfessirlerin bazı âyetleri tevazu ile ilişkilendirdikleri bilinmektedir. Mesela (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ.) "Onlara tevazu ile kol kanat ger." âyetinin onlara tevazu ile muamele etme anlamına gelebileceği ifade edilmiştir.[1017] Ayrıca (وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ.) "Alçakgönüllüleri müjdele." âyetindeki "muhbitîn" kelimesini tevazuyu ifa-

[1009] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 187.
[1010] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 60.
[1011] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 181.
[1012] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 87.
[1013] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 276-277. İbnü'l-Cevzî'ye göre Bakara, 2/45'de huşû kelimesi tevazu anlamında kullanılmıştır. Âyet şu şekildedir: "Şüphesiz o (sabır ve namaz), huşû sahibi olmayan kimselere zor gelir."
[1014] Furkan, 25/63; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 186; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 60.
[1015] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 186. Ayrıca bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 154; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 266.
[1016] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVII, 489-491; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VII, 145; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* IV, 274; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 345; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 454.
[1017] İsrâ, 17/24. Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XX, 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 296.

de ettiği,[1018] (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) "Şüphesiz o (sabır ve namaz), huşû sahibi olmayan kimselere zor gelir."[1019] ve (وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ) "Onlar bize derin saygı ve bağlılık gösteren kimselerdi."[1020] âyetlerindeki "hâşiîn" kelimesi ile tevazu sahiplerinin kastedildiği kanaati bazı müfessirlerce ileri sürülmüştür. Son iki âyette de görüldüğü gibi huşû ve tevazu kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir.[1021]

Netice itibariyle tevazu ve huşû kavramları yakın anlamlı kavramlar oldukları düşünüldüğünde, kök kelime olarak Kur'an'da yer almasa da tevazu kavramının ifade ettiği mânâ itibariyle Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

2.2.6. Üns

Üns (الأنس) kavramı tasavvuf kaynaklarında heybet kavramı ile birlikte bast ve kabz kavramlarının ileri bir boyutu olarak ele alınan bir terimdir. Üns kavramını, Serrâc, Kelâbâzî, Hücvîrî ve Kuşeyrî tasavvuf ıstılâhları arasında ele alırken, Ebû Tâlib el-Mekkî şevk kavramı ile birlikte, muhabbet kavramını anlatırken, müşâhede makamlarından biri olarak değinmiş, Herevî eserinin "Usul" kısmındaki makamlar arasında saymış, Gazâlî ise muhabbet kavramının bir meyvesi olarak eserinde detaylı bir şekilde yer vermiştir.[1022]

Sözlükte, "alıştırmak, yakınlık, hafifletmek, rahat ettirmek" anlamlarına gelmekte olan üns,[1023] tasavvufta, Allah'a yakınlı-

1018 Hac, 22/34. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVI, 551; Begavî, *Tefsîr*, III, 340; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 58.
1019 Bakara, 2/45. Bkz. Begavî, *Tefsîr*, I, 112. Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 541.
1020 Enbiyâ, 21/90. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVI, 390; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 337.
1021 Bu bağlamda hadisler de tevazu kavramı için bir kaynak olarak ele alınmıştır. Fakat Kuşeyrî doğrudan tevazu kelimesinin yer aldığı hadisleri eserine almak yerine mânâ bakımından tevazuyu teşvik eden rivayetleri nakletmeyi tercih etmiştir. Onlardan biri şu şekildedir: Hz. Peygamber, "Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez. Kalbinde zerre kadar iman bulunan kimse de cehenneme girmez." buyurdu. Bunu duyan bir adam, "Ama insan elbisesinin güzel olmasından hoşlanır!" deyince, Allah Resûlü, "Allah güzeldir, güzelliği sever. Kibir ise hakikati inkâr etmek ve insanları küçük görmektir." buyurdu. (Müslim, İmân, 147, no. 265; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 399, no. 3788.) Tevazu kelimesinin kelime kökü itibariyle de yer aldığı pekçok hadis bulunmaktır. Bu hadislere örnek olarak şunu verebiliriz: (مَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللَّهُ) "Allah için tevazu gösteren kişiyi Allah ancak yüceltir." (Müslim, Birr ve sıla, 69, no. 6592) Bu hadiste doğrudan tevazu kavramının yer aldığı görülmektedir. Fakat Kuşeyrî mânâsı bakımından daha uygun gördüğü bazı hadisleri nakletmeyi tercih etmiştir.
1022 Serrâc, *el-Luma'*, s. 60; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 125; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 434; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 95; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 104; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 69; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 446.
1023 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 145; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 28.

ğın vermiş olduğu rahatlığı ifade etmektedir.[1024] Gazâlî'ye göre üns, Allah'ın cemâlini düşünmekle kalbin rahatlayıp sevinç duymasıdır.[1025] Bundan dolayıdır ki üns, kurb kavramı ile ilişkilendirerek Bakara sûresinde bulunan,

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ.

"Kullarım, beni senden sorarlarsa (bilsinler ki) ben çok yakınım." âyeti üns kavramı için bir delil olarak öne sürülmüştür.[1026] Mutasavvıflara göre kurb, ünsün bir tezâhürüdür. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre üns, Allah'a olan itaat ve muhabbetin bir eseridir. Allah'a layıkıyla itaat eden üns makamına ulaşır. Allah'a olan yakınlık ise bunun bir göstergesidir.[1027]

Hücvîrî, şeyhinin Kur'an'da Allah'ın kullarına olan hitabındaki yakınlığa dikkat çekerek üns kavramına karşı çıkanlara itiraz sadedinde şöyle söylediğini nakleder:

"Allahu Teâlâ 'Kullarım, beni senden sorarlarsa (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım.'[1028] 'Muhakkak ki kullarım...',[1029] 'De ki kullarım...'[1030] ve "Ey kullarım! Bugün sizin üzerinize korku yoktur, sizler mahzun olacak da değilsiniz.'[1031] buyurduktan sonra 'Hak ile beraber üns imkansızdır' diyenlere şaşarım! Kul, bu lütfu görünce mutlaka onu sever. Onu sevince, onunla ünsiyet eder. Çünkü dosttan heybet bîgâneliktir. Üns ise vahdettir, birliktir. İnsanoğlunun sıfatı, kendisine nimet verenle üns halinde olmaktır. Bize Hak'tan gelen bunca nimetler vardır. Heybetten bahsetmemiz halinde onun hakkında mârifet sahibi olmamız bizim için mümkün değildir."[1032]

Hücvîrî'nin naklettiği bu ifadelerden Allah'ın kullarına olan sevgi, muhabbet ve yakınlığının Kur'an'daki hitabına yansıdığı, bunun da aynı zamanda Allah'ın kulları ile arasında hâsıl olan ünsün bir göstergesi, diğer taraftan kulun rabbini sevmesi için bir sebep olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre üns makamı muhabbet ve münâcât ma-

1024 Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 69.
1025 Gazâlî, *İhyâ*, IV, 447.
1026 Bakara, 2/186. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 69; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
1027 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 325.
1028 Bakara, 2/186. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
1029 Hicr, 15/42. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
1030 İbrâhim, 14/31. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
1031 Zuhruf, 43/68. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
1032 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.

kamıdır. Üns makamında adeta Allah ile karşılıklı sohbet edilir. Bu sohbet esnasında bast hali hâkim olur ve kul ile rabbi arasında rahat bir diyalog imkânı bulunur. Bu bağlamda üns makamında olan Hz. Musa'nın Allah ile olan konuşmalarındaki açık sözlülüğü dikkat çekmektedir. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Musa, Firavun'a gitmesi emredildiği zaman[1033] Allah'ın emrine itirazvârî bir cevap ile şöyle bir hitapta bulunabilmiştir:

رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ.

"Rabbim! Ben vaktiyle onların adamlarından birini öldürdüm. Bu yüzden onların da beni öldürmelerinden korkuyorum."[1034] Hz. Musa'nın rabbinin emrine itiraz içeren bu cüretkâr ifadeleri mutasavvıflarca onun üns halinde olması ile açıklanmaktadır. Yine diğer bir âyette Hz. Harun'u yanına yardımcı istemiş olması da rabbi ile olan ünsiyetinin bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.[1035] Bu bağlamdaki Hz. Musa'nın rabbi ile olan rahat diyalogları, mutasavvıflarca onun üns makamının bir göstergesi olarak tevil edilmektedir.[1036]

Aynı şekilde Zünnûn-ı Mısrî de ünsü "Sevenin sevilen yanında rahat olmasıdır." şeklinde tarif eder. Kelâbâzî bu sözün açıklaması olarak Kur'an'dan örnekler verir. Söz gelimi Hz. İbrâhim'in rabbinden ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemesi[1037] ve Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi dilemesi[1038] aynı zamanda mahbûbları olan rableri ile aralarındaki ünsiyet ve rahatlıklarının bir tezâhürüdür.[1039]

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre şu âyet de üns kavramı ile irtibatlıdır:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.

"(Doğru yola iletilenler) iman eden ve kalpleri Allah'ı zikirle mutmain olan kimselerdir. İyi bilin ki kalpler ancak Allah'ı zikirle mutmain olur."[1040] Ebû Tâlib el-Mekkî bu âyetin ünsiyet ile ilişkilendirilmesini Katâde'ye (ö. 117/735) nispet etmektedir. Nitekim Katâde bu âyetin tefsirinde onların kalplerinin neşelenip Allah ile

[1033] Taha, 20/24. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105.
[1034] Kasas, 28/33. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105.
[1035] Şuarâ, 26/12-14. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105.
[1036] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105.
[1037] Bakara, 2/260. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 125.
[1038] A'raf, 7/143. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 125.
[1039] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 125.
[1040] Ra'd, 13/28. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105; İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 278.

ünsiyet kurduklarını söylemektedir.[1041] İbn Fûrek de bu âyeti üns kavramı ile ilişkilendirenlerdendir. Ona göre kişide Allahu Teâlâ ile ünsiyet hâsıl olduğunda aynı zamanda kendisinde itmi'nân hali meydana gelir. Böylece o sadece Allah'a dayanır, ona güvenir, onunla huzur ve sükûna ulaşır, yalnız ondan yardım ister ve yardım konusunda Allah'ın kendisine kâfi olduğunu bilir.[1042]

Yukarıdaki âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla mutasavvıflar üns kavramını bazı âyetlerle gerek zâhir anlamları gerekse işârî yorumlar neticesinde kazanmış oldukları anlamlar ile ilişkilendirmişlerdir. Bu âyetlerde kulun Allah ile olan yakınlığı ve bu yakınlık neticesinde oluşan rahatlığa bir işâret olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan üns kavramının Kur'an kaynaklı olduğu yahut en azından üns kavramının ihtivâ ettiği anlama Kur'an kıssalarından tevil yoluyla çeşitli örnekler bulunabileceği anlaşılmaktadır.

2.3. Diğer Kavramlar

2.3.1. Cûd ve Sehâ

Tasavvufî terbiyede önemli bir haslet olan cömertlik, sûfî terminolojisinde *cûd* (الجود), *sehâ* (السخاء) ve *îsâr* (الإيثار) kavramları ile ifade edilmektedir. Tasavvuf klasiklerine bakıldığında, kimi müelliflerin her üç kavrama da eserlerinde yer verdiği, kimisinin ise aynı mânâları ifade ettikleri gerekçesiyle bir veya ikisine odaklanmakla yetindikleri görülmektedir. Söz gelimi Kuşeyrî cûd ve sehâ kavramlarının ikisine birden makamlar ve hallere dair bölümde yer vermiş, îsâr kavramını ise ayrı bir başlıkta ele almamıştır.[1043] Hücvîrî, tasavvufî fırkaları açıklarken Nuriyye ile ilişkili olarak îsâr kavramına, hakikatler ve muâmelelere dair bölümde ise cûd ve sehâ kavramlarına yer vermiştir.[1044] Gazâlî her üç kavrama da eserinde yer vermiştir.[1045]

Cûd ve sehâ eş anlamlı kelimeler olup "mal ve ilim gibi kazanımlardan başkalarına harcama", "bol bol verme", "cömert olma", "eli açık olma", "ihtiyacı olmayanın ihtiyacı olana karşılık-

[1041] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîr*, s. XIII, 518; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 15.
[1042] İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 278.
[1043] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.
[1044] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253, 378. Sehâ konusunda sûfîler Hz. İbrâhim'i örnek alır. Nitekim Hz. İbrâhim oğlunu kurban edecek kadar cömerttir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 102.
[1045] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 314.

sız vermesi" gibi anlamları ifade etmekte;[1046] îsâr ise "tafdîl/üstün görme" ve "takdîm/önceleme" anlamlarına gelmektedir.[1047] Tasavvuf ıstılâhı olarak bakıldığında, cûd, sehâ ve îsârın yakın anlamlı kavramlar olduğu ve cömertliğin üç derecesini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Buna göre, cömertliğin ilk mertebesi sehâdır. Sehâ, kişinin imkânlarının çoğunu kendisine ayırarak az bir kısmını hayır yolunda sarf etmesi, sehâdan daha üstün bir meziyet olan cûd ise kişinin imkânlarının az bir kısmını kendisine ayırarak çoğunu başkaları için sarf etmesidir.[1048] Bazı sûfîlere göre ise cûd ve sehâ kavramları aynı mânâyı ifade etmektedir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre sûfîlerin lisanında cûd ve sehâ arasında fark yoktur. Fakat tevkîfî olmadığından dolayı Allah için sehâ ve semâhat sıfatları kullanılmaz. Ona göre cûdun hakikati insana harcamanın zor gelmemesidir.[1049] Hücvîrî de ulemanın, beşeri sıfatlardan ve insanın vasıflarından olması bakımından cûd ile sahavetin mânâsını bir ve aynı gördüklerini belirtmektedir.[1050] Gazâlî'ye göre mal ve mülk Allah'ın insanın ihtiyaçlarını karşılaması için yaratılmıştır. Onu harcamak da biriktirmek de mümkündür. Fakat harcanması gereken yerde biriktirmek cimriliktir. Harcanmaması gereken yerde harcamak ise savurganlıktır. Bu ikisinin arasındaki itidal ise makbul bir davranış olan sehâ ve cûddur.[1051]

Sûfîlere göre cömertliğin en üst derecesi ise îsârdır. Îsâr, kişinin kendisi muhtaç olduğu halde başkalarını kendisine tercih etmesidir.[1052] İhtiyaç duyulmayan bir şeyin başkasına verilmesi îsâr değil sehâdır.[1053] Îsâr kavramına daha önce değindiğimiz için burada yalnızca cûd ve sehâ kavramları kaynakları açısından ele alınacaktır. Kur'an'da cûd ve sehâ kelimeleri geçmemekte, îsâr ise kök itibariyle biri terim anlamıyla olmak üzere beş yerde geçmektedir.[1054] Bazı mutasavvıfların cûd

[1046] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 211; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 720, XXII, 1967; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 357; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VII, 527.
[1047] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I, 62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 26; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 59.
[1048] Gazâlî, *İhyâ*, III, 334; Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 256; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.37.
[1049] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 281.
[1050] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 378.
[1051] Gazâlî, *İhyâ*, III, 334, 335.
[1052] Gazâlî, *İhyâ*, III, 331; Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 256; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 37; Çağrıcı, "Îsâr", *DİA*, XXII, 490.
[1053] Gazâlî, *İhyâ*, III, 331.
[1054] Haşr, 59/9'da terim anlamında; Nâziât 79/38, Yusuf 12/91, A'lâ 87/16 ve Taha 20/72'da "üstün tutmak" ve "tercih etmek" gibi kelime anlamında kullanılmıştır. Bkz. Abdülbâkî, *el-*

ve sehâ kavramları için, çoğunluğun ise îsâr kavramı ile ilgili olarak eserlerine aldıkları âyet,

وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ.

"Muhtaç durumda olsalar bile onları kendilerine tercih ederler."[1055] âyetidir. Bu âyeti Kuşeyrî ve Sülemî cûd ve sehâ kavramları ile ilgili olarak,[1056] Hücvîrî, Herevî ve Gazâlî ise (يُؤْثِرُونَ) lafzına istinaden îsâr kavramı için delil getirmektedir.[1057] Hücvîrî, bu âyetin özellikle fakirler hakkında nazil olduğunu ayrıca vurgulamaktadır.[1058]

Tefsir kaynaklarına bakıldığında âyetin[1059] ensârın, hicret sonrası tüm mal varlıklarını bırakıp Medine'ye gelmiş olan muhacirlere karşı yapmış oldukları fedakârlığı konu edindiği ve müfessirlerin îsâr kavramına verdikleri anlam ile sûfîlerinkinin örtüşmekte olduğu görülmektedir.[1060] Fakat tefsirlerde sûfîlerin işaret ettiği cûd ve sehâ kavramlarına değinilmemektedir. Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ında bu âyetin yorumunda cûd ve sehâ kavramlarına değinmezken diğer bazı âyetlerin tefsirinde her üç kavrama da değinmiş olduğu görülmektedir.[1061] Kur'an'da cömertliği, harcamayı, infakı ve ihsânı teşvik eden pek çok âyet olmasına[1062] rağmen Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de bu âyeti cûd ve sehâ ile ilgili olarak nakletmiş olması cömertliğin îsâr derecesindeki önemine vurgu yapmak için olmalıdır.

Kur'an'da yer almayan cûd ve sehâ kavramlarının hadislerde

Mucemü'l-müfehres, s. 11-12.
[1055] Haşr, 59/9. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 57; Gazâlî, *İhyâ*, III, 331.
[1056] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280. Hücvîrî ise cûd ve sehâ kavramlarından bahsetmekle birlikte Kur'an'dan bir referans göstermemektedir.
[1057] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 253; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 57; Gazâlî, *İhyâ*, III, 331.
[1058] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 254.
[1059] "Muhacir müminlerden önce Medine'yi yurt edinip imanı kalplerine nakşetmiş kimseler (ensâr), yanlarına hicret eden müminleri severler. Onlara verilen ganimetler sebebiyle içlerinde kıskançlık duymazlar. Hatta muhtaç durumda bile olsalar muhacirleri kendilerine tercih ederler. (Bilin ki) nefsini tamahkârlık ve cimrilik duygusundan arındıranlar, kurtuluşa erip umduklarına kavuşacak kimselerdir." Haşr, 59/9.
[1060] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, 23/284; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 279; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXIX, 508; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 360.
[1061] Örneğin Kuşeyrî (وَجاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ) "Allah yolunda hakkıyla mücâhede edin!" (Hac 22/78) âyetini açıklarken mücâhedenin nefis, kalp ve mal ile olmak üzere üçe ayrıldığını, mal ile olan mücâhedenin ise sırasıyla bezl (harcama), sehâ, cûd ve son olarak da îsâr ile olacağını belirtmektedir. (Bkz. Kuşeyrî, II, 564.) Kuşeyrî'nin *Tefsîr*'inde sehâ, cûd ve îsâr kavramlarına değindiği diğer yerler için bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 565, III, 161, III, 190.
[1062] Örn. Bkz. Zümer, 34/39; İbrâhim, 14/31; Bakara 2/264, 267; İnsân, 76/8; Münâfikûn, 63/10; Tegâbûn, 64/17; Leyl 92/5-7; İsrâ, 17/26.

geçtiği görülmektedir. Nitekim (إِنَّ اللَّهَ ... جَوَادٌ يُحِبُّ الجُودَ) "Allah cömerttir, cömertliği sever"[1063] ve Kuşeyrî'nin naklettiği (السَّخِيُّ قَرِيبٌ مِنَ اللهِ) "Sahî (cömert) Allah'a, cennete, insanlara yakın, cehennemden ise uzaktır. Cimri Allah'tan, cennetten, insanlardan uzak, cehenneme ise yakındır. Cahil sahî, Allah katında âbid cimriden daha sevimlidir."[1064] rivayetleri bu kavramları içermektedir. Buradan söz konusu her iki kavramın da lafız itibariyle Kur'an değil hadis kaynaklı olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.[1065] Bununla birlikte cömertliğe teşvik eden âyetlerin bu kavramların muhtevasını oluşturduğu veya en azından desteklediği söylenebilir. Cömertliğin derecelerine dair sûfîlerin üçlü ayrımlarının da aynı şekilde Kur'an kaynaklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan cömertliğe dair cûd ve sehâ kavramları Kur'an'da yer almadığından dolayı mutasavvıfların bu kavramları açıklarken cimriliği kınayan âyetleri delil getirdikleri de görülmektedir. Nitekim Gazâlî'nin eserine aldığı cimriliği zemmeden âyetler arasında şunlar bulunmaktadır: "Nefsini cimrilik duygusundan arındıranlar, kurtuluşa eren kimselerdir.",[1066] "Allah'ın, kereminden kendilerine verdiklerini (infakta) cimrilik gösterenler, bu zenginliğin kendilerine hayır getireceğini sanmasınlar. Bilakis bu (gelip geçici zenginlik) kendileri için bir şerdir. Bu cimrice sarıldıkları (mal mülk de) kıyâmet gününde boyunlarına dolanacaktır.",[1067] "Böyle kimseler kendileri cimrilik ettikleri gibi başkalarını da cimriliğe teşvik eder ve Allah'ın kendilerine lütfettiği nimetleri başkalarından gizlerler. İşte biz bu kâfirlere/nankörlere zelil ve perişan edici bir azap hazırladık."[1068]

Yukarıdaki âyetlerden anlaşıldığı üzere Kur'an'da cimrilik kınanmakta, dolayısıyla cömertlik övülmektedir. Buradan yola çıkarak cömertliğin tasavvuftaki ifadesi olan cûd ve sehâ kavramlarının mânâ itibariyle Kur'an kaynaklı olduklarını söylemek uygun

[1063] Tirmizî, Edeb, 41, no. 2799.

[1064] Tirmizî, Birr ve sıla, 40, no. 1961. Hadisin metni şu şekildedir:
السَّخِيُّ قَرِيبٌ مِنَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الجَنَّةِ قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ بَعِيدٌ مِنَ النَّارِ، وَالبَخِيلُ بَعِيدٌ مِنَ اللهِ بَعِيدٌ مِنَ الجَنَّةِ بَعِيدٌ مِنَ النَّاسِ قَرِيبٌ مِنَ النَّارِ، وَالْجَاهِلُ السَّخِيُّ أَحَبُّ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عَابِدٍ بَخِيلٍ.

[1065] Nitekim Gazâlî eserinde bu âyete cûd ve sehâ kavramları ile ilgili olarak yer vermezken sehânın faziletine dair çok sayıda hadis almaktadır. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 314 v.dğr.

[1066] Tegâbûn, 64/16. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 326. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 200.

[1067] Âl-i İmrân, 3/180. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 326. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 96.

[1068] Nisâ, 4/37. Gazâlî cimriliğin kınanmasına dair de eserine çok sayıda hadis almıştır bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 326 v.dğr.

olacaktır. Fakat her iki kavram arasındaki ayrımın Kur'an'dan çıkartılamayacağını da burada ifade etmek gerekmektedir.

2.3.2. Kerâmet

Kerâmet (الكرامة), Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerinde yer verdikleri bir tasavvuf kavramıdır.[1069] Sözlükte "iyilik, cömertlik, şeref, itibar, ahlâklılık ve hürmet" anlamlarına gelen[1070] kerâmet tasavvufta Allah'ın velî kullarından sadır olan olağanüstü hâlleri ifade etmektedir. Peygamberlerin göstermiş oldukları olağanüstü halleri anlatmak için kullanılan bir kavram olan mucize, peygamberlerin doğru söylediklerinin bir delili mahiyetindedir. Kerâmet ise Allah'ın velî kulları için bir isbat vesilesidir. Fakat mucizeyi açıklamak peygamberler için bir gereklilik iken Allah'ın velî kulları için kerâmetin gizli tutulması esastır. Nitekim peygamberlikte nübüvvet iddiasının açıkça ilan edilmesi gereklidir. Velînin ise herhangi bir iddiası yoktur.[1071]

Kerâmet kavramı kelime kökü itibariyle Kur'an'da yer alan bir kavram değildir. Fakat mefhum olarak Kur'an'da anlatılan bazı olağanüstü hadiselerin kerâmet kavramına kaynaklık etmiş olduğu sûfîlerce ifade edilmektedir. Kerâmet kavramı ile ilgili hâlihazırda gerek kelamcılar gerekse tasavvuf araştırmacıları tarafından detaylı çalışmalar yapılmıştır.[1072] Bundan dolayı burada yalnızca mutasavvıfların delil getirdikleri Kur'an'daki bazı olağanüstü hadiselerin zikredilmesiyle yetinilecektir. Bu hadiselerden Meryem'in başından geçen bazı olayların kerâmet için delil teşkil ettiği belirtilmektedir. Nitekim Kur'an'da ifade edildiğine göre Zekeriya, mabede her uğradığında Meryem'in yanında yiyecek bulunduğuna tanık olurdu. Bir defasında,

[1069] Serrâc, *el-Luma'*, s. 273; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 378; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 79; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 280.

[1070] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 24; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 171; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 428. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, İstanbul, 2002, XXV, 265.

[1071] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 378, 379.

[1072] Örneğin bkz. Dilaver Selvi, *Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet ve Kerâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988); Bekir Ayhan, *Tasavvufta Mucize, Keramet ve İstidrac* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995); Yasemin Çeloğlu, *Kelam Açısından Keramet* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005). Muhammed Hamidullah, "Mucize, Keramet ve İstidrac", Hikmet Yurdu, çev. Zahit Aksu, 3, 2009, ss. 81-93; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü – 3*, haz. Hasan Basri Öcalan, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Y., Bursa, 2004, ss. 15-36.

قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

"'Meryem! Bu sana nereden geldi?' diye sordu. O da 'Bu, Allah katından' diye cevap verdi. Şüphesiz Allah, dilediğine hesapsız rızık bahşeder."[1073] Bu âyette de ifade edilen Meryem'in olağanüstü olarak birtakım rızıklara mazhar olması sûfîler tarafından kerâmet ile açıklanmaktadır. Diğer bir olağanüstü hadise de yine Meryem kıssasında yer almaktadır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا.

"Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."[1074] Bu âyet, Meryem'in hamileliği başladıktan sonra ıssız bir yere çekilmesinin ardından bir hurma ağacının altına oturduktan sonra kurumuş hurma dallarını kendine doğru silkelemesiyle olağanüstü bir şekilde taze hurmaların dökülmesini konu edinmektedir.[1075] Peygamber olmadığı halde Meryem'in başından böyle olağanüstü bir hadisenin cereyan etmiş olması sûfîlerce kerâmet kavramı ile açıklanmıştır.[1076]

Diğer bir hadise ise İsrâiloğulları ile ilgilidir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى..

"Bulutları üzerinize gölgelik yapmıştık. Yine size kudret helvası ile bıldırcın eti indirmiştik."[1077] Hz. Musa ve İsrailoğulları çölde ilerlerken bulutların üzerlerine gölge yapması ve kendilerine bıldırcın eti ve kudret helvası gibi nimetlerin gönderilmiş olması kerâmet olarak yorumlanmaktadır. Hücvîrî burada ifade edilen hadisenin mucize kapamında değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Nitekim bu esnada Hz. Musa Tur'a gitmiştir. Dolayısıyla bu toplulukta mucize gösterecek bir peygamber

[1073] Âl-i İmrân, 3/37. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 79; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 387. Mustafa Öztürk bu âyeti "Allah bunları bir şekilde lütfediyor işte. Şüphesiz Allah dilediğine hesapsız rızık bahşeder." şeklinde çevirmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "'Allah bir şekilde lütfediyor işte!' diye çevirdiğimiz hüve min indillâh ifadesi, klasik Tefsîrlerdeki menkıbevi izah tarzındaki gibi, yiyeceğin mucizevî biçimde gökten geldiğine değil, dar geçimli insanların "Allah bir kolayını veriyor" sözlerindekine benzer bir mânâya işaret etmekte ve söz konusu yiyecekler daha ziyade mabedi ziyaret eden insanlarca tedarik edilmektedir." Bkz. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 90.

[1074] Meryem, 19/25. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 277; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291.

[1075] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XV, 511.

[1076] Serrâc, *el-Luma'*, s. 277; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291.

[1077] Bakara, 2/57. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 290.

bulunmamaktadır. Buradan hareketle Hücvîrî'ye göre bu hadisenin kerâmet olarak mütalaa edilmesi daha doğru olacaktır.[1078]

Kerâmet kavramına dair bir delil olarak öne sürülen diğer bir hadise ise Belkıs'ın tahtı ile ilgilidir. Hz. Süleyman, Belkıs gelmeden önce onun tahtının huzuruna getirilmesini isteyince Kur'an'da ifade edilen şu hadise cereyan etmiştir:

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ.

"Kitaptan (Allah tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: 'Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben o tahtı huzuruna getirebilirim.' dedi. Süleyman tahtın o anda önüne gelmiş olduğunu görünce şöyle dedi: 'İşte bu bana rabbimin bir lütfudur. Böylece rabbim beni şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim konusunda sınıyor. Gerçek şu ki her kim Allah'a iman ve itaat üzere şükrederse kendi iyiliği için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilin ki) benim rabbim kimsenin şükrüne muhtaç değildir. O, şükretmeyene bile bolca nimet verecek kadar cömerttir."[1079] Âyette belirtilen ilim sahibi bu kimsenin "Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben o tahtı huzuruna getirebilirim." diyerek olağanüstü bir hadiseyi gerçekleştireceğini belirtmesi karşısında Hz. Süleyman ona kızmamış, onu reddetmemiş, bunu imkânsız bir şey olarak da görmemiştir. Bu husus, mutasavvıflarca, peygamber olmayan bir kimsenin olağanüstü bir şeyi yapabileceğine yâni kerâmetin hak olduğuna dair bir delil olarak yorumlanmıştır.[1080]

Kur'an'da bahsedilen diğer bir hadise ise Ashâb-ı Kehf ile ilgilidir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا..

"Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Biz onları bazen sağ bazen de sol taraflarına döndürüyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku

[1078] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 290.

[1079] Neml, 27/40. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 79; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 380.

[1080] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291.

ile dolardı."[1081] Peygamber olmadıkları bilinen Ashâb-ı Kehf'in Kur'an'da anlatılan harikulade halleri sûfîler tarafından kerâmet için bir delil olarak öne sürülmüştür.[1082]

2.3.3. Muhâsebe

Nefis terbiyesinde önemli bir uygulama olan *muhâsebe* (المحاسبة) kavramını Ebû Tâlib el-Mekkî vakte riayet ve vaktin değerlendirilmesi konusu ile birlikte ele almış,[1083] Herevî ise bir makam olarak eserinin "Başlangıç" bölümünde ele almıştır.[1084] Muhâsebe, sözlükte, "hesaplaşma ve hesaba çekmek," gibi anlamlara gelmektedir.[1085] Tasavvufta ise muhâsebe kavramından sâlikin kendisini hesaba çekmesi anlaşılmaktadır.

Sûfîlere göre kişi akşam olunca kendisini muhasebe edip gün içerisinde yaptığı yahut yapmadıkları, yiyip içtikleri, eksikleri, kusurları vs. gözden geçirmesi buna göre kendisini kontrol etmesi tavsiye edilen bir uygulamadır.[1086] Muhâsebe kavramının terim halini almasında önemli bir etkisi olan Hâris b. Esed el-Muhâsibî, muhâsebe kavramını "Âllah'ın sevdiği ve hoşlanmadığı şeyleri ayrıma tabi tutarak düşünüp hesaplaşmak" şeklinde tanımlamaktadır.[1087]

Mutasavvıfların çoğunlukla muhâsebe kavramını dayandırdıkları âyet şöyledir:

يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍۚ

"Ey Müminler! Allah'a itaatsizlikten sakının. Herkes âhiret için ne hazırladığına baksın."[1088] Sûfîlere göre bu âyette geçmişte yapılmış olan amellerin muhâsebesine işâret vardır. Nitekim kişinin yaşamı boyunca işlediği amellerinin hangisinin âhirette kendisi lehine olacağını düşünmesi ve sorgulaması nefis muhasebesinin temellerini oluşturmaktadır. Âyetin zâhir anlamından da kişinin

[1081] Kehf, 18/18. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 387.
[1082] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 387; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 291. Ayrıca rivayetlerde geçmekte olan beşikte konuşan üç çocuk (Buhârî, Ehâdîsü'l-enbiyâ, 48, no. 3436.), sığırın konuşması (Buhârî, Fedâilü ashâbi'n-Nebî, 5, no. 3663.) gibi hadisler keramete dair birer delil olarak kaynaklarda yer almıştır. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 277 v.dğr.
[1083] Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 137.
[1084] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 16.
[1085] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 314; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 59; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 116.
[1086] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 535.
[1087] Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 30.
[1088] Haşr, 59/18. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 16; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 533.

dünyada yaptıklarının âhirette mutlaka karşısına çıkacağı gerçeğinden hareketle âhiret için yapılan hazırlığın muhasebesinin teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyetin muhasebe kavramı için kaynaklık ettiği açık bir şekilde görülmektedir.

2.3.4. Sefer

Tasavvufta yapılan yolculukları ifade eden *sefer* (السفر) kavramı nefis terbiyesinde etkili bir uygulama olarak görülmüştür.[1089] Nitekim tasavvufta, yolculuk, zorluklarına katlanarak[1090] nefsi terbiyenin yanında tasavvufî ve ilmî anlamda önemli zâtlar ile görüşüp onlardan ilim ve edep öğrenmek gibi bir fonksiyona da sahiptir. Ayrıca her türlü günah ve kirli ortamlardan uzaklaşmak suretiyle maddî anlamda bedenen yapılan yolculuğun dışında gönlü tamamıyla Hakka çevirmek ile gerçekleşen mânevî anlamdaki sefer de mutasavvıflarca uygulanmış ve teşvik edilmiştir. Bu sebeple sefer kavramı tasavvuf kaynaklarında üzerinde durulan bir kavram olmuştur. Söz gelimi Serrâc müstakil bir başlıkta seferin adabından bahsetmiştir.[1091] Kuşeyrî eserinin, haller ve makamlara dair bölümünde, Hücvîrî ise hakikatler ve muamelelere dair bölümünde sefer adabından bahsetmiştir.[1092] Diğer taraftan Kelâbâzî müstakil bir bölüm ayırmamakla birlikte satır aralarında sefer kavramına değinmektedir.[1093]

Sefer, kök itibariyle sözlükte "örtüyü veya perdeyi açmak, kaldırmak ve yüzünü açmak" anlamlarına gelmektedir.[1094] (سافر) fiili ise "ayrılma, yola çıkma, yolculuk yapma, mesafe kat etme ve seyahat etme" anlamlarıyla yaygın olarak kullanılmaktadır.[1095] Sefer kelimesinin yolculuk anlamında kullanılması iki farklı şekilde açıklanmıştır. Bunlardan ilki, yolculuğun kişinin ahlâkını ortaya çıkartmasından dolayı sefer olarak adlandırıldığı kanaatidir.[1096]

[1089] Sûfîler sefer konusunda çok seyahat etmesinden dolayı Hz. İsa'yı örnek almışlardır. (Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 102.)
[1090] Nitekim Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yolculuk, birinizin yeme içmesini ve uykusunu engelleyen bir çeşit sıkıntıdır. Bu sebeple (yolcu) işini bitirdiğinde bir an önce evine dönsün!" (Buhârî, Umre, 19, no. 1804; Buhârî, Et'ıme, 30, no. 5429.) Yolculuğun barındırdığı zorluk ve sıkıntılar mutasavvıflar için nefis terbiyesinde önemli bir unsur olmuştur.
[1091] Serrâc, *el-Luma'*, 173.
[1092] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 321; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 407.
[1093] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 104.
[1094] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 233; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXIII, 2024.
[1095] Bkz. Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, II, 201; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 103.
[1096] Serrâc, *el-Luma'*, 159, 175; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXIII, 2024.

Serrâc'ın da dile getirdiği bu kanaat, yolculuğun bir sabır imtihanı olduğu düşünüldüğünde tasavvufî öğretiye daha uygun bir yaklaşım olduğu görülmektedir. İkinci yoruma göre ise "yolculuğa çıkmak" anlamında kullanılan (سافر) fiili karşılıklı yapılan işi ifade etmektedir. Yolculuğa çıkan kimse bir mekânı terk etmiş, mekân da boşaltılmış bir hale gelmiş olduğu için karşılıklı olan bu etkileşimden dolayı fiil bu kalıpta ve bu mânâda kullanılmıştır.[1097]

Sefer, tasavvuf kavramı olarak sâlikin nefsini terbiye etmek ve Hakk'a ermek için maddeten veya mânen yaptığı yolculuğu ifade etmektedir.[1098] Maddî anlamdaki yolculuk, insanın bedenen bir mekândan diğer bir mekâna gitmesi iken mânevî anlamdaki yolculuk ise kalbin Allah'a yönelmesi yani bir vasıftan diğer bir vasfa yükselmesi şeklinde meydana gelmektedir. Kuşeyrî, bedeni ile yolculuk yapan pek çok kişiye rastlanabileceğini buna mukabil kalp ile sefer yapanın hakikaten çok az olduğunu belirtmektedir.[1099] Ayrıca sefer kavramı *seyr* ile aynı anlamda kullanılmaktadır.[1100]

Sefer kavramı ile ilgili olarak mutasavvıfların içerdiği mânâ sebebiyle Kur'an'dan delil getirdikleri bazı âyetler bulunmaktadır. Nitekim bunlardan birinde Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ.

"Sizi karada gezdiren, denizde yüzdüren odur."[1101] Ensârî'nin *er-Risâle* şerhine hâşiye yazan Mustafa b. Muhammed el-Arûsî (ö. 1293/1876) bu âyette yalnızca bedenen yapılan seyahatin kastedilmediğini, bunun yanında bir de kişinin mânevî olarak kötü bir ahlâkî vasıftan daha güzel bir vasfa yükselmesini de ifade ettiğini belirtmektedir.[1102] Müfessirler ise denizde ve karadaki yolculuğa temas ederken mânevî anlamda bir seferden söz etmemektedirler.[1103]

Mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri diğer bir âyette ise Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ.

1097 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 233.
1098 Bkz. Süleyman Uludağ, "Sefer", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 298.
1099 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 321. Ayrıca bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 103.
1100 Tehânevî, *Keşşâf*, I, 957.
1101 Yûnus, 10/22. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 320.
1102 Arûsî, *Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye* IV, 38.
1103 Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 234; Taberî, *Tefsîr*, XII, 146; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 543; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 74; Seâlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, V, 126.

"Bütün bunları istifademize sunan Allah ne yücedir! Yoksa biz kendi imkânlarımızla bu nimetleri elde edemezdik. Hiç şüphe yok ki biz sonunda rabbimizin huzuruna çıkacağız."[1104] Kuşeyrî bu âyet ile ilgili olarak şu hadisi de nakleder: Hz. Peygamber, yolculuğa çıkacağı zaman bineğine biner, üç defa tekbir getirir, ardından şöyle dua ederdi: "'Bütün bunları istifademize sunan Allah ne yücedir! Yoksa biz kendi imkânlarımızla bu nimetleri elde edemezdik. Hiç şüphe yok ki biz sonunda rabbimizin huzuruna çıkacağız.'[1105] Allah'ım, bu yolculuğumuzda bize iyilik ve takvâ vermeni, hoşnut olacağın işler yapmamızı nasip etmeni dileriz. Allah'ım, yolculuğumuzu kolaylaştır, uzağı yakınlaştır! Allah'ım, seyahatimizde bizim sahibimiz, gerideki ailemizin ve malımızın vekili de sensin! Allah'ım, yolculuğun yorgunluk ve sıkıntısından, üzüntülü görünüşten, aile ve malımızın kötü hallere düşmesinden sana sığınırım."[1106] Muteber hadis kaynaklarında yer alan bu hadisten dolayıdır ki yukarıdaki âyet sefer ile bağlantılı olarak ele alınmıştır.

Kelâbâzî'nin naklettiğine göre Ebû Hasan Muhammed b. Ahmed el-Fârisî (ö. ?), tasavvufun on esasından birisinin de çok sefer yapma, ibret almak için çok yer ve memleket görmek olduğunu belirtir ve bu kanaatini de Kur'an'daki şu âyetlere dayandırır:

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ.

"Onlar şu topraklarda gezip dolaşarak kendilerinden önce gelip geçenlerin akıbetinin nasıl olduğuna bakmazlar mı?"[1107]

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ.

"De ki onlara: 'Şu diyarlarda gezip dolaşın da Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını görün/anlayın.'"[1108] Fârisî, bu âyetteki "Şu diyarlarda gezip dolaşın" ifadesi ile kast olunanın, inkârın karanlığı ile değil, mârifetin aydınlatması ile gezmek olduğunu belirtir. Nitekim Fârisî'ye göre sefer anlamsız bir gezinti olmayıp, sebeplere sarılmayı terk etmek ve nefsin isteklerini yerine

1104 Zuhruf, 43/13-14. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 320.
1105 Zuhruf, 43/13-14.
1106 Müslim, Hac, 425, no. 3275; Ebû Dâvûd, Cihâd, 72, no. 2599. Bkz Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 320.
1107 Rûm, 30/9. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 104.
1108 Ankebût, 29/20. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 104.

getirmekten kaçınarak tevekküle sarılmak suretiyle nefsi terbiye etmek amacıyla yapıldığında anlam ifade edecektir.[1109]

Fârisî'nin istidlâl ettiği bu âyetlerde, tefsirlerde belirtildiğine göre, Allahu Teâlâ Mekkeli müşriklere hitaben kendilerinden önce geçen ümmetlerden ibret almalarını öğütlemektedir. Nitekim eski ümmetler, imar ve yaşam standartları itibariyle Mekkelilerden daha gelişmiş imkânlar içerisinde olmalarına rağmen iman etmemeleri sebebiyle azaba uğramışlardır. Aynı akıbete onların da uğramaması için yeryüzünde gezip eski ümmetlerin akıbetlerini görüp ibret almaları Mekkelilere hatırlatılmaktadır.[1110] Bu bağlam göz önende bulundurulduğunda, özel bir sebebe binâen nazil olmuş bu âyetin mutasavvıflarca genele teşmil edilerek tasavvuftaki sefer kavramı kapsamında sâliğin yeryüzünü gezerek ibret alması yönünde tevil edildiği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle yeryüzünde gezip dolaşıp ibret alınmasını teşvik eden âyetler değerlendirildiğinde, Kur'an'da ibret amaçlı seyahatin teşvik edildiği düşüncesinin tasavvuftaki sefer kavramının oluşumu, en azından gelişimine kaynaklık etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Mânevî anlamdaki bir seferin ise doğrudan bu âyetlerin zâhirinden çıkartılamadığı anlaşılmaktadır.

2.3.5. Zühd

Tasavvufun özünü teşkil eden temel kavramlardan biri olan *zühd* (الزهد) tasavvuf kaynaklarında makam olarak değerlendirilen bir kavramdır. Nitekim Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Herevî ve Gazâlî zühdü sâliklerin makamları arasında ele almışlardır.[1111] Sözlükte "bir şeyin az olması, bir şeye rağbet etmemek, yüz çevirmek ve ilgisiz davranmak" anlamlarına gelen[1112] zühd, tasavvufta dünyaya ve dünyalığa karşı yüz çevirmeyi ifade eder.

Mutasavvıflar zühd kavramı ile ilgili muhtelif tanımlar yapmışlardır. Bunlar genellikle zühdün bir yönüne vurgu yapmak için yapılmış tanımlardır. Mesela Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778)

[1109] Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 104.
[1110] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 408, 417; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 395, IX, 166, XVIII, 514.
[1111] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 44; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 403; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 109; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 151; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 30; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 287.
[1112] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 197; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 30; Semih Ceyhan, "Zühd", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 530.

göre zühd "kanaat sahibi olmak", Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) göre "fakirlik sevgisi ile birlikte Allah'a güvenmek", Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre "elde bulunmayanın gönülde de bulunmaması", Ebû Osmân el-Hîrî'ye (ö. 298/910) göre "dünyalığı bırakmak, sonra da kimin aldığına aldırmamak" ve Ebû Bekir eş-Şiblî'ye (ö. 334/946) göre ise "Allah'tan başka her şeyi terk etmektir."[1113] Öte yandan Serrâc, zâhidleri üç gruba ayırmaktadır: Elinde bulunmayanın sevgisini gönülden çıkaranlar (mübtedîler). Dünyevî ve nefsânî hazların tamamını kalbinden çıkaranlar (tahkik ehli). Zühd ile meşguliyeti dahi gaflet olarak gören zâhidler (istiğnâ ehli).[1114]

Gazâlî'ye göre zühd, bir şeye olan rağbeti kendisinden daha hayırlı olan bir şeye yöneltmektir. Diğer bir deyişle zühd, daha hayırlı bir şeyi elde etmek için arzu edilenin terk edilmesidir. Burada şu hususa dikkat edilmelidir ki kişinin üzerine yöneldiği şey, kendisinden vazgeçilenden daha değerli olmalıdır. Nitekim zühd kelimesi Kur'an'da bu bağlamda geçmektedir. Allahu Teâlâ Yûsuf sûresinde şöyle buyurmaktadır:

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ.

"Yusuf'u ucuz-pahalı demeden üç-beş dirheme sattılar. Onlar zaten ona değer vermiyorlardı."[1115] Bu âyetteki (الزَّاهِدِينَ) ifadesi bir şeye değer vermemeyi ifade etmektedir. Nitekim kervancılar yahut kardeşleri[1116] Yusuf'a değer vermemiş, az bir meblağ karşısında satmışlardı. Dolayısıyla bu kimseler Yusuf'a karşı zâhid idi, ona rağbet etmiyor, değer vermiyorlardı.

Gazâlî bu âyetten yola çıkarak zühd kavramının kelime anlamına ulaşmaktadır. Ona göre, dünyaya değer vermeyip âhireti kazanmaya çalışan kimse dünyaya karşı zâhid, âhireti satıp dünyayı kazanmaya çalışan kimse de âhirete karşı zâhid olarak ad-

[1113] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 152-154. Mutasavvıflar içinde bulundukları hal ve makamlara, edindikleri mânevî tecrübelere göre zühd kavramına dair yaptıkları tanımlar değişiklik arz etmektedir. Nitekim bazı sûfîlerin zühdü haramlardan kaçınmak, kimisinin helal ve mubahın ihtiyaçtan fazla olan kısmını terk etmek, bazılarının ise dünyadan el etek çekmek olarak tanımlamış oldukları bilinmektedir. Sûfîlerin zühd hakkındaki diğer bazı tanım ve görüşleri için bkz. Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, 2002, s. 179.
[1114] Serrâc, *el-Luma'*, s. 44.
[1115] Yûsuf, 12/20. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, s. 287.
[1116] Satan kimselerin kervancılar mı yoksa Hz. Yusuf'un kardeşleri mi olduğu ihtilaflıdır. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIII, 50-57.

landırılabilir. Bununla birlikte Gazâlî, zühd ve zâhid kavramlarının umumiyetle dünyayı satıp/terk edip âhireti alan/tercih edenler için kullanılmakta olduğunu da belirtmektedir.[1117] Gazâlî bu hususun farkında olan zâhid müminlerin yalnızca mallarını değil canlarını dahi bu yolda fedâ ettiklerini belirterek şu âyeti zikreder: "Allah müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır."[1118] Bu âyette Allahu Teâlâ'nın kendi yolunda cihad eden ve şehid olan müminlerin bu fedakârlıklarının karşılığının cennet olduğu belirtilmektedir. Gazâlî'ye göre müminlerin bu alışverişlerinin kârlı olduğu da âyetin devamında müjdelenmektedir: "Allah ile yaptığınız bu kârlı alışverişten dolayı sevinin!"[1119] Gazâlî'nin ifade ettiği gibi Kur'an'da zühd, yalnızca bir âyette yer almakta ve burada da kelime anlamıyla geçmektedir. Dolayısıyla buradaki zühdden kasdın tasavvuftaki zühd olmadığı açıktır. Bundan dolayıdır ki zühd kavramı ile ilgili tasavvuf kaynaklarında daha çok dünyayı ve dünyalığı yeren buna mukabil âhiret nimetlerini öven âyetler delil olarak öne sürülmüştür.

Kuşeyrî'nin belirttiğine göre zühdün neye karşı olacağı konusunda sûfîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazı sûfîlere göre zühd haramlar konusundadır. Nitekim helaller zaten mubahtır. Allah bir kuluna bir nimetini ihsân ettiği zaman, kul şükrünü eda ettikten sonra isterse kendi ihtiyaçları için saklar isterse tasadduk eder. Her iki yönden muhayyerdir. Diğer bir kısım sûfîlere göre ise haramlara karşı zühd farzdır, helaller konusunda ise faziletir. Nitekim kul haline sabreder, Allah'ın kendisine verdiğine rızâ gösterir ve kanaat ederse az bir mal onun için rahat ve bolluk içerisinde yaşamaktan daha hayırlı olacaktır. Nitekim Kur'an'da dünyanın imkânlarının kısıtlılığına şöyle vurgu yapılmaktadır:

قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى.

"Dünya menfaati önemsizdir, Allah'tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır."[1120] Kuşeyrî'ye göre bu âyet doğrudan dünyaya karşı zâhid olmak ile alakalıdır.[1121] Nitekim zâhidi, "elinde bulunan dünyalığa sevinmeyen, mahrum olduğundan dolayı da üzülmeyen kimse" şeklinde tanımlayan Kuşeyrî, bu tanımını şu âyete dayandırmaktadır:

[1117] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, s. 287.
[1118] Tevbe, 9/111. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, s. 289. Âyetin metni şöyledir: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ.
[1119] Tevbe, 9/111. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, s. 289 Âyetin metni şöyledir: فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ
[1120] Nisâ, 4/77. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 152; Gazâlî, *İhyâ*, s. 288.
[1121] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 151, 152.

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.

"Kaybettiğiniz şeylere hayıflanmayın, onun size verdiği nimetlerden dolayı da şımarmayın."[1122] Bu âyetin Kuşeyrî'nin zühd anlayışının dayanağını teşkil ettiği anlaşılmaktadır.[1123]

Zühd ile ilgili mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri diğer bir âyette ise Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا.

"Kendilerine ilim verilenler şöyle söylediler: 'İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler için Allah'ın âhirette vereceği mükâfat çok daha değerlidir.'"[1124] Ebû Tâlib el-Mekkî, burada kendilerine ilim verilenlerden kast olunanın zâhidler olduğunu belirtir. Gazâlî'ye göre ise bu âyette Allahu Teâlâ zâhidliği ulemaya nisbet etmiştir ki ilim en büyük övgüdür.[1125]

Herevî zühd makamı ile ilgili olarak şu âyeti delil getirmiştir:

بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ.

"Allah'ın bıraktığı sizin için daha hayırlıdır."[1126] Bu ifade, Medyen halkına gönderilen Şuayb peygamberin kavmine yönelik sarf ettiği sözlerden bir cümledir. Hz. Şuayb Allah'a kulluk etmeleri, ölçüyü ve tartıyı eksik yapmamaları konusunda halkını uyararak Allah'ın kendilerine bıraktığı helâl kazancın onlar için daha hayırlı olduğunu hatırlatmıştır.[1127] Bu bağlamdan hareketle Herevî'nin bu âyeti zühd kavramı ile ilgili delil getirmiş olmasının onun âyette ifade edilen dünya malına tamah etmeyip helal kazanç ile yetinmeyi zühd kapsamında değerlendirmiş olduğu anlaşılmaktadır.[1128]

Yukarıda zikrettiğimiz ve mutasavvıfların eserlerine aldıkları dünya hayatının değersizliğine dair pek çok âyetin zühd kavramının içeriğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte

[1122] Hadid, 57/23.
[1123] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 152.
[1124] Kasas, 28/80. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, s. 291.
[1125] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 291.
[1126] Hûd, 11/86. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 29.
[1127] Âyetteki bakiyye kelimesi genellikle "Allah'ın helal kıldığı kâr/kazanç" şeklinde anlaşılırken bazı müfessirlerin "Allah'a itaatsizlikten sakınma" mânâsı verdikleri de görülmektedir. Bkz. Kurtubî, *Tefsîr*, IX, 86; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 269.
[1128] İbn Kayyim el-Cevziyye bu âyeti doğrudan zühd kavramı ile ilgili görmemiş olmalı ki eserinde yer vermemiştir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 17.

Kur'an'da kelime kökü itibariyle zühd kavramının ıstılâhî anlamına tekabül edecek şekilde yer almadığı da açıktır. Dünyalığın kıymetsiz olduğunu ifade eden mânâsı itibariyle Kur'an kaynaklı kavramlar arasında sayabileceğimiz zühd kavramı kelime kökü ile hadislerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Örnek olması açısından Kuşeyrî'nin eserinde yer vermiş olduğu şu hadisleri zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz: Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: "Siz, kendisine dünya konusunda zühd ve az konuşma hali ihsân edilmiş bir kimse gördüğünüz zaman ona yakınlaşınız. Çünkü o kimse hikmetli söz söyler."[1129] Yine diğer bir rivayette ise Resûlüllah (sas) şöyle buyurmaktadır: "Zâhid olmak (dünyaya rağbet etmemek), kişinin helâl olan şeyleri kendisine haram kılması veya malını dağıtıp tüketmesi demek değildir. Bilâkis zâhid olmak, elinde olan şeylere, Allah katında olanlardan daha fazla güvenmemek demektir."[1130] Bu örneklerde de görüldüğü gibi zühd kavramı hadislerde yer almakta ve dünyalığa rağbet etmemek anlamında mutasavvıfların kullandığı şekilde kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da mefhum olarak yer alan zühdün asıl kaynağının hadisler olduğunu söyleyebiliriz.

[1129] İbn Mâce, Zühd, 1, no. 4101. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 151. Hadisin Arapça metni şu şekildedir: إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ قَدْ أُعْطِىَ زُهْدًا فِى الدُّنْيَا وَقِلَّةَ مَنْطِقٍ فَاقْتَرِبُوا مِنْهُ فَإِنَّهُ يُلَقَّى الْحِكْمَةَ

[1130] İbn Mâce, Zühd, 1, no. 4100. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 151. Hadisin Arapça metni şu şekildedir: لَيْسَ الزَّهَادَةُ فِى الدُّنْيَا بِتَحْرِيمِ الْحَلاَلِ، وَلاَ فِى إِضَاعَةِ الْمَالِ. وَلَكِنِ الزَّهَادَةُ فِى الدُّنْيَا أَنْ لاَ تَكُونَ بِمَا فِى يَدَيْكَ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِى يَدِ اللَّهِ

İKİNCİ BÖLÜM
İŞÂRÎ YORUMLA İSTİNBÂT EDİLEN KAVRAMLAR

Önceki bölümde ele alınan kavramlar, âyetlerin zâhir anlamlarından istinbât edilen tasavvuf kavramlarıydı. Burada ise anlam itibariyle ilgili âyetin zâhir anlamından doğrudan çıkartılamayıp ancak işârî/tasavvufî tevillerle Kur'an'a dayandırılmış olan kavramlara yer verilecektir. Bu bölümde ele alacağımız işârî yorumla istidlâl edilen tasavvuf kavramlarına toplu halde inceleyecek olursak şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

	Kavram	İstidlâl Eden Mutasavvıf	İstidlâl Edilen Âyetler
1.	akid	Serrâc	Mâide, 5/1
2.	ataş	Herevî	Enâm, 6/76
3.	azim	Herevî	Âl-i İmrân, 3/159
4.	bâdî bilâ bâdî	Serrâc	Burûc, 85/13
5.	bast	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Bakara, 2/245; Şûrâ 42/11
6.	beka	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Nahl, 16/53; Rahman, 55/26, 27; Tâhâ, 20/73; A'lâ, 87/17; Nahl, 16/96; Yusuf, 12/31.
7.	berk	Herevî	Tâhâ, 20/10
8.	cem'	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Fatiha, 1/5; Âl-i İmrân, 3/18; Bakara, 2/136; Enfâl, 8/17; Yûnus, 10/25.
9.	cû'	Kuşeyrî, Hücvîrî	Bakara 2/155; Muhammed, 47/12
10.	dehşet	Herevî	Yusuf, 12/31
11.	edeb	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Necm, 53/17; Tahrîm, 66/6; Tevbe, 9/111
12.	fark	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî,	Fatiha, 1/5; Âl-i İmrân, 3/18; Bakara, 2/136; Yûnus, 10/25
13.	fenâ	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Nahl, 16/53; Rahman, 55/26, 27; Yusuf, 12/31

14.	fütüvvet	Kuşeyrî, Herevî	Kehf, 18/13; Enbiya, 21/60
15.	gark	Herevî	Saffât, 37/103
16.	gaybet	Herevî	Yûsuf, 12/84
17.	gayret	Kuşeyrî, Herevî	A'râf, 7/33; İsrâ, 17/45; Sâd, 38/33
18.	gurbet	Herevî	Hûd, 11/116
19.	hakikat	Kuşeyrî, Hücvîrî,	Fatiha, 1/5; Ankebût, 29/69
20.	hayâ	Kuşeyrî, Herevî	Alak, 96/14; Kasas, 28/25
21.	heybet	Kuşeyrî,	Âl-i İmrân, 3/28
22.	heye-mân	Herevî	A'râf, 7/143
23.	him-met	Herevî	Necm, 53/17, 18
24.	husûs	Serrâc,	Fâtır, 35/32
25.	husûsü'l-husûs	Serrâc,	Fâtır, 35/32
26.	hüzün	Kuşeyrî, Herevî	Fâtır, 35/34; Tevbe, 9/92
27.	ıstıfâ	Serrâc, Hücvîrî,	Hac, 22/75; Enâm, 6/87; Fâtır, 35/32
28.	ihsân	Herevî	Rahmân, 55/60
29.	ilham	Serrâc, Herevî	Neml, 27/40; Kehf, 18/65
30.	ilm-i bâtın	Serrâc,	Lokman, 31/20; Nisâ, 4/83
31.	imtihan	Hücvîrî,	Hucurât, 49/3
32.	inbisat	Herevî	A'râf, 7/155
33.	infisâl	Herevî	Âl-i İmrân, 3/28
34.	isbat	Kuşeyrî,	Ra'd, 13/39
35.	ittisâl	Herevî	Necm, 53/8, 9
36.	kabz	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Bakara, 2/245; Furkân 25/46
37.	kahr	Hücvîrî	En'âm, 6/18
38.	kanaat	Kuşeyrî,	Nahl, 16/97
39.	kasd	Herevî	Nisâ, 4/100
40.	lahz	Herevî	A'râf, 7/143
41.	lütuf	Hücvîrî,	Şûrâ, 42/19
42.	mahv	Serrâc, Kuşeyrî	Ra'd, 13/39
43.	makam	Serrâc, Hücvîrî,	İbrâhim, 14/14; Sâffât, 37/164; Maide, 5/3
44.	muâyene	Herevî	Furkân, 25/45
45.	müşâhe-de	Serrâc, Hücvîrî, Herevî	Kaf, 50/37; Burûc, 85/3; Sebe, 34/47, Necm, 53/17, 18; Nûr, 24/30; Kaf, 50/37
46.	nefes	Herevî	A'râf, 7/143
47.	riayet	Herevî	Hadîd, 57/27
48.	riyâzet	Herevî	Müminûn, 23/60
49.	safâ	Herevî	Sâd, 38/47
50.	sahv	Herevî	Sebe', 34/23
51.	samt	Kuşeyrî,	Araf, 7/204; Ahkâf, 46/29; Tâhâ, 20/108

52.	sekr	Herevî	A'râf, 7/143
53.	semâ	Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî	Fâtır, 35/1; Lokman, 31/19; Zâriyât, 51/20; Enfâl, 8/23; Fussilet, 41/53; Zümer, 39/18; Rûm, 30/15
54.	setr	Kuşeyrî,	Taha, 20/17
55.	sika	Herevî	Kasas, 28/7
56.	şeriat	Kuşeyrî, Hücvîrî,	Fatiha, 1/5; Ankebût, 29/69
57.	tahkik	Herevî	Bakara, 2/260
58.	tams	Serrâc,	Mürselât, 77/8
59.	tecellî	Kelâbâzî,	Enfâl, 8/17.
60.	tecrîd	Herevî	Taha, 20/12
61.	tefrîd	Herevî	Nûr, 24/25
62.	tehzîb	Herevî	Enâm, 6/76
63.	telbîs	Serrâc, Hücvîrî, Herevî	Enâm, 6/9
64.	telvîn	Hücvîrî,	A'râf, 7/143
65.	temkin	Hücvîrî, Herevî	Taha, 20/12; Rûm, 30/60
66.	teslim	Herevî	Nisâ, 4/65
67.	tevâcüd	Serrâc, Kelâbâzî	Zümer, 39/23
68.	vakit	Herevî	Tâhâ, 20/40
69.	vecd	Serrâc, Kelâbâzî, Herevî	Nur, 24/39; Kehf, 18/49, 14; Bakara, 2/110; Hac, 22/46; Hac, 22/35
70.	vera'	Herevî	Müddesir, 74/4
71.	vücûd	Herevî	Nisâ, 4/110; Nisâ, 4/64
72.	yakaza	Herevî	Sebe, 34/46
73.	zevk	Hücvîrî, Herevî	Duhan, 44/49; Kamer, 54/48; Sâd, 38/49

Tablo 13: İşârî Yorumla İstinbât Edilen Tasavvuf Kavramları

Tabloda da görüldüğü gibi tasavvuf klasiklerinde yer alan 73 kavram istidlâl edilen âyetlerin işârî yorumlarına dayanılarak istinbât edilmiştir. Bu kavramların toplamda 127 âyet ile ilişkilendirilerek anlatıldığı görülmektedir. Tasavvuf klasikleri bazında kavram sayılarına bakılacak olursa şöyle bir tablo ile karşılaşmamız mümkündür:

Eser	Toplam Kavram Sayısı	Âyetlerle İstidlâl Edilen Kavram Sayısı	İşârî Yorumla İstidlâl Edilen Kavram Sayısı
el-Luma'	203	45	22
et-Taarruf	58	14	3
er-Risâle	98	58	21

Keşfü'l-mahcûb	125	39	21
Menâzilü's-sâirîn	100	100	55
Toplam Kavram Sayısı: (mükerrerler çıkartıldığında)	311	143	73

Tablo 14: İşârî Yorumla İstidlâl Bakımından Tasavvuf Klasiklerindeki Kavram Sayıları

Tablodan anlaşıldığı kadarıyla tasavvuf kaynaklarında yer alan 311 kavramın 143 tanesi Kur'an ile ilişkilendirilerek ele alınmış, bunların da 73'ü, âyetlerin işârî tevillerine dayandırılmıştır. Bu bağlamda araştırma kapsamında ele aldığımız tasavvuf klasiklerinden *el-Luma'*da âyetlerle istidlâl edilerek ele alınan 45 kavramın 22'si, *et-Taarruf*taki 14 kavramın 3'ü, *er-Risâle*'deki 58 kavramın 21'i, *Keşfü'l-mahcûb*'daki 39 kavramın 21'i ve *Menâzilü's-sâirîn*'deki 100 kavramın ise 55 tanesi âyetlerin işârî yorumları ile istidlâl edilerek ele alınmıştır. Bu rakamlar tasavvuf kavramlarının istinbâtında işârî tevillerin büyük oranda hâkim olduğunu göstermektedir. İşte bu bölümde ele alacağımız 73 kavramda mutasavvıfların işârî/tasavvufî yorumlar vasıtasıyla bunları Kur'an ile nasıl ilişkilendirdikleri, bunu yaparken zâhir anlamları ne oranda muhafaza ettikleri görülecektir. Bu kavramlar Kur'an'da kök kelime olarak yer almaları yahut yalnızca mânâ itibariyle çeşitli âyetlerle ilişkili olarak değerlendirilmeleri bakımından iki başlık altında ele alınacaktır.

1. Farklı Türevleriyle Kur'an'da Yer Alan Tasavvuf Kavramları

Tasavvuf klasiklerinde yer alan kavramlardan 27 tanesi kök kelime olarak Kur'an'da yer almaktaysa da istidlâl edilen âyetler zâhir mânâları itibariyle tasavvuftaki anlamı karşılamamaktadır. Bundan dolayı mutasavvıflar bu âyetleri ancak işârî teviller ile ilgili kavramlar için bir kaynak olarak sunmuşlardır. Bu başlık altında işârî tevillerle Kur'an'a dayandırılan ve aynı zamanda farklı türevleriyle çeşitli âyetlerde yer almakta olan kavramlar ele alınacaktır. Ayrıca burada yer verilecek kavramlar seyrü sülûk kavramları ve kul ile rabbi arasındaki ilişki ile alakalı kavramlar olarak iki başlık altında incelenecek, her başlık altındaki kavramlar harf sırası esasına dayalı olarak ayrı ayrı irdelenecektir.

1.1. Tasavvufî Sülûke Dair Kavramlar

Tarikatlerin teşekkülü öncesi dönemde tasavvuf klasiklerinde dini hayat ile filleri kapsayan genel bir kavram olan sülûk, insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzlarını ifâde etmektedir.[1] Tarikatlerin teşekkülü ile birlikte seyrü sülûk olarak ıstılahlaşan bu kavram tasavvuf dönemi itibariyle sistematik olarak şeyh mürid ilişkisi olmaksızın sâlikin tasavvufî eğitim esnasında kat ettiği yol, mertebe ve müşâhedeleri ile ilgili konuları içermektedir. Sâlikin tasavvufa girmeye niyet etmesi, bu yola girdikten sonra yaşamında oluşan maddî ve mânevî birtakım değişiklikler, vazife ve sorumluluklar çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir. Bunların bir bölümü âyetlerin zâhir mânâları ile uyum arz ederken bazıları ise işârî yorumlar ile istidlâl edilmiştir. Burada verilecek kavramlar işte bu işârî teviller vasıtasıyla âyetlerle ilişkilendirilen kavramlar olacaktır.

1.1.1. Akid

Tasavvufta kulun rabbi ile arasındaki sözleşmenin bir ifadesi olan *akid* (العقد), sözlükte "bir şeyin iki ucunu bir araya toplamak, düğümlemek, bağlamak, kenetlemek ve anlaşmayı sonuca bağlamak" gibi anlamlara gelmektedir.[2] Serrâc'ın tasavvuf ıstılâhları arasında verdiği bu kavram, kulun rabbi ile "şunları yapacağım, şunları yapmayacağım" diyerek kalbi vasıtasıyla yaptığı akdi/sözleşmeyi ifade etmektedir.[3] Kur'an'da akidlerin gereğinin yapılmasına dair,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

"Ey iman edenler! Akitlerinizin gereklerini yerine getirin." âyeti[4] mutasavvıflar açısından akid kavramı için kaynaklık teşkil etmektedir.[5] Nitekim âyette metin itibariyle akitlerden genel bir ifade ile bahsedilmiş olması, mutasavvıfları akid kavramına verdikleri özel anlamı âyet kapsamı içerisinde mütalaa etmelerine imkân sağlamıştır. Mutasavvıflara göre kulun ilk akdi, Allah'ın Rablığını kabul etme, ikincisi ise Allah'ın insanla-

[1] Süleyman Uludağ, "Sülûk", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 127.
[2] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 196; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 86; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 341; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 129.
[3] Serrâc, *el-Luma'*, s. 302.
[4] Mâide, 5/1. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 303; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 206.
[5] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.

ra vermiş olduğu beden emanetine riayet etme hususundadır.[6] Bu bağlamda mutasavvıflar söz konusu âyeti Allah ile olan akid kapsamında değerlendirmişlerdir.

Tefsirlere bakıldığında da bu âyette geçen akid ifadesinin hem özelde müminlerle müşrikler arasındaki sözleşmeleri, hem de genel anlamda her türlü sözleşme ve anlaşmayı kapsadığı ifade edilmektedir.[7] Öte yandan buradaki akdin Kul ile Allah arasındaki sözleşmeyi ifade ettiği de müfessirlerce dile getirilen kanaatlerdendir.[8] Söz gelimi Fahreddin er-Râzi âyetteki akdin, Allah'a emir ve yasaklarına itaat etme konusundaki ahdin yerine getirilmesi diğer bir deyişle kulluk mükellefiyetlerinin yerine getirilmesi şeklinde anlaşılabileceğini belirtmektedir.[9] Bu bağlamda zâhir anlamı ile her türlü sözleşmeyi kapsayan akid lafzı, tasavvufî bir bakış açısıyla rubûbiyyet ve ubûdiyyet açısından yeniden yorumlanarak terim anlamını kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Allah ile yapılan kulluk sözleşmesi anlamındaki akid kavramının Kur'an kaynaklı bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat buradaki akid kavramının tasavvuf yolu üzere devam etmeyi kasteden bir akid anlayışı olmadığı açıktır.

Burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki Kur'an'da genel bir anlama sahip olan akid kelimesi tasavvufta özel olarak kul ile Allah arasındaki akde münhasır kılınmıştır. Dolayısıyla Kur'an'daki akid kelimesi terim anlamını kazanırken diğer pek çok kavramda olduğu gibi anlam daralmasına uğramıştır. Diğer taraftan kul ile Allah arasındaki akdi tasavvufun gereklerini yerine getirme anlamında daha özel bir anlama hasretmek ise ancak işârî teviller ile mümkün olabilecektir. Yoksa âyetin zâhirinden seyrü sülûk bağlamında özel bir akdin çıkartılması söz konusu olmamalıdır.

1.1.2. Azim

Herevî'nin, eserinin "Usul" bölümünde kasd makamının ardından ele aldığı[10] bir makam olan *azim* (العزم) tasavvuf klasik-

[6] Sülemî, *Tefsîr*, I, 168.
[7] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 448; Taberî, *Tefsîr*, VIII, 5, 8, 10.
[8] Taberî, *Tefsîr*, VIII, 5, 11; Mâturîdî, *Tefsîr*, II, 5; Sülemî, *Tefsîr*, I, 168; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 72; Vâhidî, *el-Vecîz*, I, 306; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XI, 276.
[9] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XI, 276.
[10] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 65.

lerinde üzerinde sıklıkla durulan bir terim değildir. Sözlükte "ısrarla istemek, kastetmek, karar vermek, irade ve sabır" gibi anlamlara gelmektedir.[11] Tasavvufta ise Herevî'nin ifadesine göre kelime anlamı ile aynı doğrultuda, gönüllü olarak yahut kerhen kasd edilen şeyi gerçekleştirmeyi ifade etmektedir. Burada kasd edilmesi gereken şey ise Allah'a itaat yolunda mâsivâdan tamamen sıyrılmaya karar vermektir.[12] Azim kasdın bir ileri derecesi olup seyrü sülûkte hedefe yönelik atılan adımların gerçekleştirilmesi için oluşan bir nevi kararlılığı ifade etmektedir. Herevî'nin azmi kasıddan sonraki makam olarak ele alması, azmin kasıttan daha kuvvetli bir anlama sahip olduğunu göstermektedir.

Herevî diğer makamlarda olduğu gibi azim kavramını da bir âyet ile destekleyerek anlatmaktadır. Azim kelimesi Kur'an'da muhtelif yerlerde kök olarak geçmekle birlikte[13] Herevî'nin azim makamını dayandırdığı âyet şöyledir:

فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ.

"Bir işi yapmaya karar verip azmettin mi yalnız Allah'a tevekkül et!"[14] Âyette Hz. Peygamber'e hitaben herhangi bir işe niyet edip karar verince Allah'a güvenmesi emredilmektedir.[15] Âyette geçen (عزم) fiili tefsirlerde azim kavramına verilen anlam ile aynı doğrultuda "bir işi yapmaya kesin karar vermek" şeklinde anlamlandırılmaktadır.[16] Söz gelimi Râgıb el-İsfahânî, azmin "bir işi yerine getirmeye kalbin bağlanması" olduğunu belirtmektedir.[17] Âyetteki azim ifadesinin kelime anlamından yola çıkarak tasavvuftaki azim kavramının Kur'an kaynaklı bir terim olduğu söylenebilir. Nitekim âyetteki azim ifadesi genel

[11] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 149; Cevherî, *Sıhah*, V, 1985; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 334; Mustafa Çağrıcı, "Azim", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 328.
[12] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 64.
[13] Ahkâf, 46/35; Bakara, 2/227, 235; Muhammed, 47/21; Âl-i İmrân, 3/159, 186; Lokman, 31/17 v.dğr. bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 461.
[14] Âl-i İmrân, 3/159. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 65. İbn Kayyim el-Cevziyye eserinde azm makamına yer vermekle birlikte herhangi bir âyet ile ilişkilendirmemiş, Herevî'nin eserine almış olduğu bu âyete değinmemiştir. Bu durum İbnü'l-Kayyim'ın söz konusu âyetin azim kavramı ile ilgili olmadığı kanaatini göstermektedir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 291.
[15] Âyetin irâde, azim ve tevekkül kavramlarında bağlamında yorumu için bkz. Hayati Aydın, "Kur'ân'da İrâde-Azm ve Tevekkül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2008, ss. 59-79.
[16] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 310; Taberî, *Tefsîr*, VI, 185-192; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 240.
[17] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 334.

bir anlam ihtivâ etmektedir. Tasavvuftaki azim kavramı da bu genel anlam içerisine dâhildir. Fakat tasavvufta kastedilen azmin seyrü sülûk esnasında gösterilen kararlılığın bir ifadesi olduğu düşünüldüğünde ise azim kavramının işârî bir tevil ile bu âyetle ilişkilendirilmiş olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Kur'an'da genel bir mânâ ile geçmekte olan azim kelimesi, tasavvufta bu genel anlamdan çıkartılarak özel bir mânâya tahsis edilmektedir. Tam anlamıyla bir anlam daralmasının söz konusu olduğu azim kavramı tasavvufta farklı bir bağlamda kullanılır hale gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında kaynak itibariyle Kur'an'a dayanan azim kavramının işârî teviller ile tıpkı akid kavramında olduğu gibi özel bir anlama tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

1.1.3. Cû'

Nefis terbiyesi ve mücâhedenin üç temel esası az yemek, az uyumak ve az konuşmaktır. Bu üç ilkeyi daha ilk dönemlerden itibaren zâhid ve sûfîlerin dile getirdikleri bilinmektedir. Söz gelimi Hasan el-Kazzâz bunu "Tasavvuf üç şey üzerine bina olmuştur. Mecbur kalmadıkça yememek, uyku ağır basmadıkça uyumamak, zaruret olmadıkça konuşmamak." sözleri ile ifade etmektedir.[18] *Cû'* (الجوع) kavramı da bu üç esas arasında önemli bir yere sahip olduğundan dolayı tasavvuf kaynaklarında geniş bir yer işgal etmektedir. Nitekim cû' kavramını Serrâc adab bölümünde, Ebû Tâlib el-Mekkî müridliğin esasları arasında ve ayrıca yiyecekler ile ilgili kısımda, Kuşeyrî' makamlar ve hallere ayırdığı bölümde, Hücvîrî ise tasavvufî hakikatler ve muameleler bölümünde zikretmiştir.[19] Ayrıca Gazâlî, müridin vazifeleri arasında saydığı cû' kavramına uzunca değinmiş, özellikle faydası üzerinde durmuştur.[20] Yine tasavvufî eserlerin oruçla ilgili bölümlerinde de bu kavramdan bahsedildiği görülmektedir.

Tasavvufta sık sık oruç tutma ile fiiliyata geçen cû' günlük hayatta az yemek şeklinde tezahür etmektedir. Cû', kelime olarak tok olmanın zıddı yani "açlık" anlamına gelmekte[21] esas itibariyle midede gıda olmamasından ötürü hayvanın elem çekmesini

[18] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 134.
[19] Bkz. Serrâc, *Lüma*, s. 184; Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 169, II, 277; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 386, 409.
[20] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 106.
[21] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 727. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XX, 473; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 601.

ifade ettiği belirtilmektedir.[22] Tasavvuf ıstılâhı olarak ise cû', az yeme, asgari miktarda beslenme ve ruhu güçlendirmek için bedeni beslemekten vazgeçmeyi ifade etmektedir.[23] Cû' kavramını sûfîlerin de kelime mânâsı ile kullanılmış olması ve herkesin anlayabileceği bir kavram olmasından kaynaklanmış olmalı ki tasavvuf klasiklerinde tanımına yer verilmemiş daha çok faydasından bahsedilmiştir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre sûfîlerin bir vasfı haline gelen açlık mücâhedenin de bir rüknü mâhiyetindedir.[24] Hücvîrî aç olan kimsenin zekâsının daha işlek ve daha keskin, muhakemesinin daha düzgün ve bedeninin daha sıhhatli olduğunu bunun için de bütün millet ve din mensuplarınca meth ü sena edilmiş olduğunu belirtir.[25] Serrâc ise açlığın müridler için riyâzât, tevbe edenler için tecrübe, zâhidler için siyaset ve ârifler için bir ikram olduğunu belirtmektedir.[26]

Mutasavvıfların büyük önem atfettiği cû', Kur'an'da dört yerde[27] geçmekle birlikte sûfîler cû' kavramı için Bakara sûresindeki,

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ.

"Biz sizi kimi zaman düşman korkusu ve açlıkla... sınayacağız."[28] âyetini delil getirmektedirler.[29] Bu âyette başta Medine'ye hicretten sonraki sıkıntılar olmak üzere hayatın her anında yaşanılabilecek olan imtihandan bahsedildiği müfessirlerce ifade edilmiştir.[30] Yine bu âyetteki cû' için açlık anlamının yanında açlıkla irtibatlı olarak oruç,[31] kuraklık[32] ve azık bulamama[33] anlamları verildiği de görülmektedir. İbn Atiyye, buradaki cû' kelimesinin açlığı değil, kuraklığı ifade ettiğini nitekim Arapların

[22] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I, 212; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 359.
[23] Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 91.
[24] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 177.
[25] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 386.
[26] Serrâc, *Lüma*, s. 184.
[27] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 186. Bakara 2/155'te Allah'ın açlıkla imtihan etmesinden; Nahl 16/112'de Allah'ın nimetlerine nankörlük eden bir topluluğu açlık belasına maruz bıraktığı; Ğâşiye 88/7'de cehennemliklerin açlığından; Kureyş 106/4'de ise Allah'ın, Kureyş'in aç kalmamasını sağlamasından bahsedilmektedir.
[28] Bakara 2/155. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 386.
[29] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 386.
[30] Taberî, *Tefsîr*, III, 219; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* IV, 128; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 467.
[31] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 22; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 186. İmam Şâfiî'nin de bu kanatte olduğu belirtilmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* IV, 130; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 174; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 467; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 260; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, I, 186.
[32] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 22; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 227; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* IV, 128; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 260.
[33] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* IV, 129; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, I, 186.

açlık için *ğars* (غرث) kelimesini kullandıklarını belirtmektedir.[34] Kuşeyrî ise açlığın bedenleri temizleyici özelliği olduğunu belirterek âyetteki cû' kelimesine açlık anlamı vermektedir.[35]

Sûfîlerin âyette belirtilen bu imtihan niteliğindeki açlığı genelleştirip tasavvufî eğitimleri için temel bir ilke haline getirmiş oldukları anlaşılmaktadır. Gerek oruç ibadeti ile aç kalmak suretiyle gerekse *kıllet-i taâm* olarak da ifade edilen az yeme fiili ile nefsi terbiye etmek tasavvufta uygulana gelen etkili bir yöntem olmuştur.[36] Fakat âyette kast olunan açlık ile mutasavvıfların bir ilke olarak belirledikleri cû' kavramının doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim âyette ifade edilen açlık insanın elinde olmayan bazı imkânsızlıklar nedeniyle içine düşülmüş bir durum olup imtihan niteliğindedir. Tasavvufta ise açlık bizatihi nefsin terbiyesi için talep edilen ve uygulanan bir yöntemdir. Buradan tasavvuftaki açlık ilkesinin doğrudan bu âyetten çıkartılamayacağı anlaşılmaktadır. Kuşeyrî'nin de *er-Risâle*'de cû' kavramı ile ilgili bu âyeti vermesine karşılık *Letâifü'l-işârât*'ta ilgili âyete değinirken cû' hakkında tasavvuftaki özel anlamından bahsetmemesi de aslında âyetin doğrudan cû' kavramı ile alakalı olmadığını göstermektedir.[37] Dolayısıyla âyetin cû' kavramıyla ilişkilendirilmesi ancak işârî birtakım teviller neticesinde mümkün olabilecektir. Zira imtihana konu olabilen bir durumun mutasavvıflarca nefsi terbiye etmede kullanılması çok tabiîdir.

Hücvîrî'nin açlıkla ilgili naklettiği diğer bir âyet de şöyledir:
وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ.
"Kâfirler (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler. Onların kalacakları yer cehennemdir."[38] Bu âyette de aşırı yemek yerilmiş, ondan adeta kâfirlerin kötü bir vasfı olarak bahsedilmiştir. Dolayısıyla bu âyet sûfîleri az yemeğe teşvik eden bir fonksiyona sahip olmuştur. Nitekim sûfîler işlenen pek çok hata ve günahın sebebini tokluğa bağlamaktadır. Hücvîrî'nin naklettiğine göre Bâyezid-i Bistâmî'ye "Niçin

[34] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 227.
[35] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 140.
[36] Açlık hususunda aşırıya gidenlerin eleştirisi için bkz. Serrâc, *Lüma*, s. 369.
[37] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 140.
[38] Muhammed, 47/12. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409.

açlığı bu kadar methediyorsun?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Çünkü eğer Firavun aç olsaydı asla 'En yüce rabbiniz benim.'[39] demezdi. Karun aç kalmış olsaydı azmazdı.[40] Sa'lebe aç olsaydı bütün lisanlarda övülmüş olurdu. Hâlbuki karnı doyunca münafıklığını açığa vurmuştu."[41]

Az yemenin tasavvufta bir ilke haline gelmesinde Hz. Peygamber'in zaman zaman, uzun süre aç kaldığına dair gelen rivayetlerin büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda sûfîlerin açlıkla ilgili olarak dayandıkları pek çok hadis bulunmakla birlikte örnek olması açısından incelemekte olduğumuz eserlerden Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'de yer verdiği rivayeti zikredebiliriz: Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Fatıma, Peygamber'e (sas) bir ekmek parçası getirmiş. Peygamber (sas) "Bu ekmek parçası da nedir?" diye sormuş. Fatıma: "Pişirdiğim ekmeğin bir parçası. Bunu sana getirmeden yemeğe gönlüm razı olmadı." demiş, bunun üzerine Resûlüllah "Bu, üç gündür babanın ağzına giren ilk lokma." buyurmuştur.[42] Hücvîrî ise hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz "Aç bir karın, Allah katında, yetmiş gafil abidden daha sevimlidir." rivayetini cû' kavramı ile ilgili olarak nakletmektedir.[43]

Sûfîlerin eserleri incelendiğinde cû' kavramının muhtevasının esas itibariyle hadislere dayandığı görülmektedir. Kur'an'dan delil getirilmiş âyetlerin ise doğrudan bu kavram ile ilgili olduğunu söylemek güçtür. Gazâlî'nin de açlık ile ilgili bölümde bu âyetlere yer vermemiş olması, bunun yerine hadislerle desteklemiş olması onun da bu kanaatte olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan ikinci âyette görüldüğü gibi Kur'an'da çok yemenin teşvik edilen bir davranış olmaması mutasavvıfların az yeme konusundaki davranışlarını destekler mahiyettedir. Bu açıdan bakıldığında ise cû' kavramının dolaylı olarak Kur'an kaynaklı bir kavram olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

[39] Nâziât, 79/24.
[40] "Şüphesiz Kârûn, Mûsâ'nın kavmindendi. Onlara karşı azgınlık etti. Biz ona, anahtarlarını (bile taşımak) güçlü bir topluluğa ağır gelecek hazineler verdik. Hani, kavmi kendisine şöyle demişti: "Böbürlenme! Çünkü Allah, böbürlenip şımaranları sevmez." (Kasas, 28/76)
[41] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409.
[42] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I, 258, no.750.
[43] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 386. (بَطِنٌ جائعٌ أَحَبُّ إلى اللهِّ مِنْ سبعينَ عابداً غافلاً) Hücvîrî'nin hadis olarak zikrettiği bu rivayet temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

1.1.4. Fütüvvet

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfîlerin sosyal yönleri ile ilişkili olarak ıstılâh haline gelmiş bir kavram olan *fütüvvet* (الفتوة), tasavvufta daha çok makam olarak ele alınmıştır. Bu kavrama Kuşeyrî ve Herevî'nin eserlerinde detaylı bir şekilde yer vermiş oldukları bilinmektedir.[44]

Fütüvvet kavramının kökü olan *fetâ* kelimesi "genç, delikanlı, yiğit ve cömert" gibi anlamlara gelmektedir.[45] Fütüvvet ise kulun, tüm imkânlarını Hakk'ın rızâsı yolunda halkın menfaat ve istifadesi için feda etmesi olup cömertliğin son derecesidir.[46] Fütüvvet ile ilgili sûfîler tarafından "kişinin kendini başkalarından üstün görmemesi", "fakirlerden nefret etmemek", "zengine yaranmaya çalışmamak", "insaf etmek fakat insaf beklememek", "güzel ahlâk", "sünnete tabi olmak" ve "dilenci sana yöneldiğinde kaçmaman" gibi tanımlar yapıldığı bilinmektedir.[47] Kuşeyrî'ye göre, fütüvvetin aslı, kulun kendisini ebedi olarak başkasının işinde çalışıyor görmesi,[48] Herevî'ye göre ise kulun kendini değerli ve hak sahibi olarak görmemesidir.[49] Tanımlara bakıldığında mutasavvıfların, yiğitlik ve delikanlılık gibi anlamlara gelen fütüvveti, iyilik yapma, yardım etme, diğergâmlık ve îsâr gibi ahlâkî değerleri ön plana çıkartan hasletler ile birlikte tarif ettikleri görülmektedir.

Tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla kavram olarak çeşitli ahlâkî vasıfları içerisinde barındıran fütüvvet kelimesi kök itibariyle Kur'an'da dokuz âyette yer almaktadır.[50] Bunlardan iki tanesi

[44] Kuşeyrî bu kavrama eserinin haller ve makamlara dair olan bölümünde, Herevî ise "Ahlâk" bölümündeki makamlar arasında yer vermiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 260; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 61.

[45] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 372, 373; Firûzâbâdî, *Besâir*, IV, 170; Süleyman Uludağ, "Fütüvvet (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 259. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında fetâ kelimesi iffet, cömertlik, diğerkâmlık gibi anlamlarda kullanılıyor olsa da fütüvvet kelimesinin yaygın bir kullanımı görülmemektedir. (Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 261.) Dolayısıyla her ne kadar kök itibariyle fetâ kelimesi cahiliye döneminde de benzer anlamlarda kullanılıyor olsa da fütüvvetin kavramsallaşma sürecinin İslâm sonrası dönemde başladığını söylemek daha doğru olacaktır. Fütüvvet ile ilgili bkz. Mehmet Demirci, "Ahîlik'te Tasavvufî Boyut: Fütüvvet", *İzmir İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII, 1992, ss. 83-90; Neş'et Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1952, ss. 59-68.

[46] Firûzâbâdî, *Besâir*, IV, 170.

[47] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 261, 262.

[48] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 261.

[49] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 61.

[50] Enbiyâ 21/60; Nisâ, 4/25; Yûsuf, 12/30, 36, 62; Kehf, 18/10, 13, 60, 62. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 512.

mutasavvıflar tarafından fütüvvet kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Kuşeyrî ve Herevî'nin fütüvvet kavramı ile ilgili olarak zikrettiği âyetlerden ilki Ashâb-ı Kehf olarak anılan gençler hakkındadır:

إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى.

"Onlar rablerine yürekten inanıp güvenen birkaç genç idi. Biz de onların Allah'a iman ve teslimiyet duygularını güçlendirmiştik."[51] Bu âyet, içerisinde bulunan (فتية) "gençler" kelimesi dolayısıyla fütüvvet kavramı ile ilişkilendirilmiştir.[52] Ashâb-ı Kehf kıssasında geçen bu ifadede gençlerden imanları sebebiyle övgüyle söz edilmiştir.[53] Bu övgünün tasavvuftaki fütüvvet kavramının sahip olduğu anlamı kazanmasına tesir etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sûfîlerin fütüvvetin ilk adımının iman olduğunu belirtmeleri de[54] âyette gençlerin imanları sebebiyle övülmüş olmalarının fütüvvet kavramının teşekkülünde önemli bir rolü olduğunu göstermektedir.[55]

Kuşeyrî ikinci olarak, putu kıracak cesarete sahip olan kimsenin fütüvvet ehli olduğundan bahsederek şu âyeti örnek göstermiştir:

قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ.

"'İbrâhim adında bir gencin tanrılarımız hakkında ileri geri konuştuğunu duymuştuk.' dediler."[56] Hz. İbrâhim'in putları kırmak suretiyle Nemrut'a karşı mertlik göstermesinden bahsedilmesi, mutasavvıflara fütüvvet kavramı için ilham kaynağı olmuştur.[57] Kuşeyrî bu âyetten yola çıkarak tıpkı Hz. İbrâhim'in putları yerle bir ettiği gibi nefisin de kırılması gereken bir put olduğuna vurgu yapmakta, gerçek yiğidin, nefsinin arzu ve heveslerine karşı mücadele eden kimse olması gerektiğine dikkat çekmektedir.[58] Kuşeyrî'nin bu yorumunun da işârî bir tevil olduğu anlaşılmaktadır.

[51] Kehf, 18/13. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 260; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 61.

[52] Bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 403.

[53] Tüsterî (فتية) "gençler" olarak isimlendirilmelerinin sebebinin imanları olduğunu söylemektedir. Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 97. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 43.

[54] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 158.

[55] Diğer bir tevile göre Ashâb-ı Kehf, Allah rızası için Allah yolunda sebat edip Allah'a vâsıl oldukları için kendilerin bu şekilde bahsedilmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 43.

[56] Enbiya, 21/60. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 261.

[57] Bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 404.

[58] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 261. Fütüvvet kavramı ile ilişkilendirilen diğer peygamberler için bkz. Bekir Köle, "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 2015, s. 335 v.dğr.

Kuşeyrî'nin konu ile ilgili olarak zikrettiği hadisler ise şöyledir: "Kul kardeşinin ihtiyaçlarını giderdiği müddetçe Allah da onun ihtiyaçlarını giderir."[59] Bu hadisin fütüvvet kavramının başkalarının ihtiyaçlarını giderme anlamı kazanmasında etkili olduğu söylenebilir. Yine kıyâmet gününde tüm insanların "nefsî nefsî" derken Hz. Peygamber'in "ümmetim ümmetim!" diyeceğine dair hadis de fütüvvet kavramında önemli bir misal teşkil etmektedir.[60]

Yukarıdaki âyetlerden anladığımız kadarıyla fütüvvet kavramının kelime kökü olarak Kur'an'da yer aldığı ve bu âyetlerde övgüye layık gençlerden bahsedilmesinin fütüvvet kelimesinin terimleşmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat işârî teviller ile Kur'an'a dayandırlan bu kavramın içeriğinin Kur'an'dan ziyade büyük oranda hadisler ve tasavvufî eğilim ile ahlâkî vasıfları cem' etmek sûretiyle doldurulduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

1.1.5. İhsân

Herevî'nin müstakil bir makam olarak ele aldığı *ihsân* (الإحسان) kavramı hakikatlerin/tasavvufun tüm kısımlarını muhtevi bir kavram olup Herevî'ye göre "Allah'ı görür gibi kulluk/ibadet etme"yi ifade eder.[61] Aslında ihsân, tasavvuf kaynaklarında daha çok murakabe kavramı ile ifade edilmektedir. Fakat Herevî, ihsânı murakabeden ayrı bir makam olarak ele almaktadır. Murakabeyi "Muâmelât" kısmındaki makamlar arasında vermesine karşın ihsânı "Vâdiler" bölümünde mütalaa etmektedir. Buradan da her iki kavrama farklı bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Herevî murakabeyi "maksudu gözlemeye devam etmektir." şeklinde tanımlamaktadır.[62] Onun bu tanımından, murakabeyi, kulun rabbinin rızâsını gözetmesi anlamında yorumladığı anlaşılmaktadır. Öte yandan ihsânı tanımlarken ise "Allah'ı görür gibi kulluk etmektir" şeklinde bir tarife gitmesi onun ihsân ile "kulun Allah'ın rızâsını gözetmesinden" ziyade "Allah'ın kulunu görüp gözetmesi" anlamını vurguladığını göstermektedir. Nite-

[59] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, V, 118, no. 4801, 4802.
[60] Buhârî, Tevhid, 36, no. 7510.
[61] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 75
[62] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 38.

kim Hz. Peygamber'in ihsânı tanımlarken sarf ettiği şu sözlerle Herevî'nin tanımı tam anlamıyla uyum arz ettiği görülmektedir:
الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.
"İhsan, Allah'ı görür gibi kulluk/ibadet etmendir. Sen onu görmüyor olsan da O seni görmektedir..."[63] Bu hadisten de anlaşılmaktadır ki ihsân Allah'ın kulunu görüp gözetmesi, bunun bir neticesi olarak da kulun kendisine çeki düzen vermesi mânâsını içermektedir. Bu bağlamda Herevî'nin ihsân kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet şöyledir:
هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ.
"İhsânın karşılığı ihsândan başkası mıdır?"[64] Bu âyette belirtilen ihsân, hadiste ifade edilen ihsân kavramı ile alakalı olmayıp yapılan iyi amelleri yahut tevhidi ve bunun karşılığında verilecek iyilik veya cennet nimetini ifade etmektedir.[65] Nitekim Mukatil b. Süleyman ihsânın/iyiliğin bu dünyadaki karşılığının yine ihsân/iyilik olduğunu, âhiret söz konusu olduğunda ise tevhid ehlinin karşılığının cennet olacağını vurgulamaktadır.[66] Katâde de benzer bir şekilde hayırlı/iyi amelin karşılığının yine hayır/iyilik olacağını belirtmektedir. İbn Zeyd (ö. 93/712) ise önceki âyetlerde cennet nimetlerinden bahsedilmesinden yola çıkarak ihsânın karşılığı olan ihsânın ancak cennet olabileceği yorumunu yapmıştır.[67] İbn Abbas bu âyeti "Lâ ilâhe illallah diyen ve Muhammed'in (sas) getirdikleri ile amel edenin karşılığı cennetten başkası mıdır?" şeklinde anlarken İkrime (ö. 105/723) ise "Lâ ilâhe illallah diyenin karşılığı cennetten başkası mıdır?" yorumunu yapmaktadır.[68] Yine Allah'a itaatin[69] ve tevhidin karşılığının cennet olacağı yorumları da

[63] Buhârî, *Tefsîr*, Lokman, 31, no. 4777. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 52; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 75; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 524.
[64] Rahmân, 55/60. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s.75. Gazâlî bu âyeti açıklarken ihsânın en yüksek derecesinin Allah'ın rızâsı ile sonuçlanacağını belirtir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 452.
[65] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 204; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 252; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1056. Mustafa Öztürk, bu âyetteki ihsânın iyilik olarak çevrilmesini doğru bulmamaktadır. Nitekim âyetteki iyilik kavramının neye atıfta bulunduğu belli değildir. Ona göre Kur'an terminolojisinde tevhidden bağımsız bir iyiliğin karşılığı iyilik değil, ihbat yani amellerin boşa çıkarılmasıdır. Dolayısıyla Öztürk âyeti İbn Abbas'ın yorumuna dayanarak "Tevhide iman ve bu imana yaraşır güzellikte işler yapmanın karşılığı cennet değil de nedir?" şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 601.
[66] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 204.
[67] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 252.
[68] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 182.
[69] Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1056.

âyetle ilgili yaygın bir şekilde tefsirlerde yer alan açıklamalar arasındadır.[70]

Âyet ile ilgili yorumlardan anladığımız kadarıyla buradaki ihsânın ne olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte gerek kelime anlamı gerekse siyak-sibak ilişkisi içerisinde ele alındığında birtakım teviller ile çeşitli anlamlar verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Verilen bu anlamlar içerisinde tevhidin karşılığının cennet olacağı kanaatinin ağır bastığı görülmektedir. Herevî'nin ihsân için yaptığı "Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek" şeklinde bir anlam ise müfessirlerce itibar görmemiştir. Herevî'nin Allah'ı görüyormuşçasına ibadet eden kimsenin karşılığının ihsân yani cennet olacağı kanaatini taşıdığı için bu âyeti böyle yorumlamış olması ihtimal dâhilindedir. Fakat anlaşılan o ki Herevî ihsân kavramına kelime kökü ile de delil getirmek gayesiyle olmalı ki bu âyeti işârî bir teville ele almış ve müfessirlerden farklı bir yaklaşımla tasavvuftaki ihsân makamıyla ilişkilendirmiş gözükmektedir.

1.1.6. İlm-i Bâtın

Tasavvuf epistemolojisinin esasını teşkil eden *ilm-i bâtın* (العلم الباطن) kaynaklarda bir ıstılâh olarak yer alan ve özellikle Serrâc'ın üzerinde önemle durduğu bir kavramdır.[71] Gazâlî de ilimler tasnifinde mükâşefe ilmi olarak ilm-i bâtını ele almıştır.[72] Bâtın, sözlükte "kapalılık, gizlilik, bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak ve duyuların algılayamayacağı şey" anlamlarına gelmektedir.[73] İlm-i bâtın ise naslardaki gizli mânâları, ibadetlerin mânevî ve ahlâkî yönünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan tasavvuf ilmidir.[74]

Serrâc'a göre şeriat, zâhir ve bâtın ilimlerinden oluşmaktadır. Zâhir ilmi, ibadetler ve ahkâm gibi gözle görülen organlarla yapılan zâhir amelleri konu edinirken bâtın ilmi ise iman, tasdik, sıdk, ihlâs, mârifet, tevekkül, haller ve makamlar gibi kalbin hal-

[70] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXIX, 377; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 182.
[71] Serrâc, *el-Luma'*, s. 25-26.
[72] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 30.
[73] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 146; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 259; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 51.
[74] Bkz. Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 188. Ayrıca bkz. Ferzende İdiz, "Tasavvufta İlm-i Zâhir İlm-i Bâtın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006, s. 233.

lerini konu edinir.[75] Gazâlî de âhiret yolunun ilimlerini ikiye ayırır. Bunlardan ilki mükâşefe, ikincisi ise muâmeledir. Ona göre, ilm-i bâtın, mükâşefe ilminin diğer adıdır ve tüm ilimlerin gayesi de budur. İlm-i bâtın sıddîklerin ve mukarrebûnun ilmidir. Mükâşefe, kötü sıfatların temizlenmesi esnasında kalbe inen bir nevi nurdur. Bu nur ile birtakım bilgilere ulaşılır. Mârifetullaha ulaşmak da bu şekilde mümkün olur.[76] Bu bağlamda mutasavvıflar bâtın ilimlerini birtakım âyetlere dayandırmaktadırlar. Sûfîlerin ilm-i bâtın ile ilgili delil getirdikleri âyetlerden ilki şöyledir:

وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً.

"Nimetlerini zâhirî (açık) ve bâtınî (gizli) olarak size bolca ihsân etti."[77] Burada ifade edilen zâhir ve bâtın ifadeleri gerek mutasavvıflar gerekse müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Mesela Serrâc, zâhirî nimetin Allah'a organlarla açık bir şekilde itaat etmek olduğunu, bâtınî nimetin ise kalpte meydana gelen birtakım haller olduğunu belirtmektedir.[78] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, zâhir ile sâlih kimselerin muhabbeti, bâtın ile kalbin Allah'la olan sükûnunun kastedildiğini belirtmiştir.[79] Kuşeyrî ise zâhir ve bâtın nimetler ile ilgili muhtelif yorumlar yapıldığını belirterek zâhir ile nimetlerin varlığı, bâtın ile nimetleri vereni müşâhede; zâhir ile dünyevî nimetler, bâtın ile dînî nimetler; zâhir ile yaratılışın güzelliği, bâtın ile ahlâkın kastedildiği gibi daha birçok yorum nakletmiştir.[80]

Râgıb el-İsfahânî de âyetteki zâhir ve bâtın ifadeleri için muhtelif yorumlar yapıldığını belirtmektedir. Söz gelimi, zâhir ile nübüvvet, bâtın ile akıl; zâhir ile duyunun konusu olan şeyler, bâtın ile aklın konusu olan şeyler; zâhir sözüyle düşmanlara karşı insanlar aracılığıyla yapılan yardım, bâtın ile melekler aracılığıyla yapılan yardım kastedilmiştir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre bunların hepsi âyetin umûmî anlamının içerisine girmektedir.[81] Bunların dışında diğer tefsirlerden anladığımız kadarıyla zâhir ile kelime-i tevhidin dil ile söylenmesi, bâtın ile kalp ile inan-

[75] Serrâc, *el-Luma'*, s. 25.
[76] Gazâlî, *İhyâ*, I, 30.
[77] Lokman, 31/20. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 26.
[78] Serrâc, *el-Luma'*, s. 26.
[79] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 123.
[80] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 117.
[81] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 52.

ma ve bilme gibi anlamların da verilmiş olduğu görülmektedir.[82] Diğer taraftan genel anlamda zâhir ve bâtın nimetin İslâm nimeti olduğu da ifade edilmiştir.[83]

Gerek işârî gerekse rivayet ve dirâyet tefsirleri incelendiğinde bunlar gibi daha birçok yoruma rastlanabilmektedir.[84] Dolayısıyla zâhir ve bâtın nimetlerin ne olduğu konusunda ittifak olmadığı anlaşılmaktadır. Âyette ifade edilen bâtın kelimesinin mânevî birtakım konularla alakalı olduğu anlaşılabilmekteyse de âyetin doğrudan ilm-i bâtına delalet ettiği çıkarımını yapmak ancak âyet hakkında bazı teviller yapmak ile mümkün olmaktadır.

Mutasavvıflar ilm-i bâtın için yalnızca bu âyet ile yetinmemektedirler. Onların ilm-i bâtın kavramı için delil getirdikleri diğer bir âyet ise şöyledir:

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

"Hâlbuki (bu haberi öncelikle) Peygamber'le veya yetki sahibi müminlerle paylaşmış olsalardı, onlar haberin aslını öğrenir, işin iç yüzünü ortaya çıkarırlardı."[85] Serrâc'a göre âyette ifade edilen istinbâttan maksat ilm-i bâtın yani tasavvuf ehlinin ilmidir. Nitekim mutasavvıfların zâhirî anlamların yanında Kur'an'dan ve sünnetten birtakım çıkarımlar yaptıkları bilinmektedir.[86] Serrâc'a göre bu çıkarımları yapmak da ancak ilm-i bâtın ile mümkün olabilir.

Tefsirler incelendiğinde, bu âyette, savaşa giden müminlerin durumuna yahut düşmanın çeşitli hazırlıklarına dair münafıklardan gelen birtakım haberlerin halka duyurulmadan önce Hz. Peygamber yahut ilim ve anlayış sahibi kimseler ile konuşup istişare edilmesinin önemine işaret edildiği anlaşılmaktadır.[87] Burada ifade edilen istinbât/işin iç yüzünü ortaya çıkarma ifadesinin doğrudan bâtın ilmi ilişkilendirilemeyeceği açıktır. Fakat

[82] Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 568.
[83] Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 565-567.
[84] Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXV, 124; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 73.
[85] Nisâ, 4/83. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 26.
[86] Serrâc, *el-Luma'*, s. 26. Bu âyetler aynı zamanda tevili, zorunlu bir faaliyetin ötesinde müstakil bir ibadet olarak gören ve mezhebî görüşlerini bâtınî teviller üzerine bina eden İsmâiliyye'nin bâtınî *Tefsîr* doktrininin meşruiyetini ispatlamak için delil getirdikleri âyetlerdir. Bkz. Öztürk, *Tefsîr'de Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Y., İstanbul., 2011, s. 237-239. İlm-i bâtın ile ilgili mutasavvıfların öne sürdükleri diğer deliller için bkz. İdiz, "Tasavvufta İlm-i Zâhir İlm-i Bâtın Anlayışı", s. 235 v.dğr.
[87] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 393; Taberî, *Tefsîr*, VII, 252 v.dğr.; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 278.

mutasavvıfların bu âyeti tevil ederek kendi ilimleri için bir dayanak addettikleri görülmektedir.

1.1.7. İmtihan

İmtihan (الامتحان) Serrâc ve Hücvîrî'nin tasavvuf ıstılâhları arasında yer verdiği bir kavramdır.[88] Sözlükte "deneme, sınama, irdeleme, bela ile sınama" gibi anlamlara gelen[89] imtihan, tasavvufta ise Hücvîrî'nin ifade ettiğine göre evliyanın kalplerinin havf, hüzün, kabz, heybet gibi çeşitli belalarla denenmesi ve tecrübe edilmesini ifade etmektedir.[90] Serrâc, imtihanın bazı kimselerin günahları için bir keffaret, bazıları için arınma, diğer bazıları için ise mânevî derecelerin yükselmesi için bir vesile olduğunu söylemektedir.[91] Hücvîrî imtihan kavramını şu âyet ile delillendirmektedir:

إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ.

"Allah'ın elçisinin huzurunda alçak sesle konuşanlar Allah'ın, gönüllerini takvâ konusunda imtihan ettiği kimselerdir. Onlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır."[92] Hücvîrî'nin imtihanı Allah'ın velî kullarının kalplerinin havf ve hüzün gibi çeşitli belalarla denenmesi olarak tanımladığı düşünüldüğünde mutasavvıfların âyetteki gönüllerin imtihanını kendi zaviyelerinden işârî tevillerle yorumladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bağlamı incelendiğinde âyetin özel bir mesele ile ilgili olduğu görülecektir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre Hz. Peygamber'in huzurunda yüksek sesle ve saygısızca tartışılması üzerine "Ey Müminler! Sesinizi Peygamber'in sesinden fazla yükseltmeyin. Birbirinizle konuştuğunuz gibi Peygamber ile yüksek sesle konuşmayın. Aksi hâlde, yaptığınız iyi işlerin sevabı yok olup gider ve siz bunun farkında bile olmazsınız." âyeti nazil olmuştur.[93] Ardından gelen âyette ise "Allah'ın elçisinin huzurunda alçak sesle konuşanlar Allah'ın, gönüllerini takvâ konusunda imtihan ettiği kimselerdir." buyurulması, buradaki

[88] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, 317; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 444.
[89] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 124; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 302; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 464.
[90] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 444.
[91] Serrâc, *el-Luma'*, 317.
[92] Hucurât, 49/3. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 444.
[93] Hucurât, 49/2.

imtihanın ancak Allah'ın Resûlüne edep sınırları içerisinde gösterilen saygı ile başarılabileceğini göstermektedir.[94]

Öte yandan âyette geçen imtihan kelimesi ile ilgili farklı yorumlar da yapılmaktadır. Katâde ve Mücâhid buradaki imtihan etmenin "ihlâslı/hâlis kılmak" anlamına geldiğini belirtmektedir.[95] İbn Abbas ise Allah'ın gönülleri takvâ için imtihan etmesini kalpleri her türlü kötülüklerden arındırıp oraya Allah korkusunu yerleştirmesi olarak açıklamaktadır. Hz. Ömer de aynı şekilde imtihanı, "kalplerden şehevâtı gidermesi" şeklinde açıklamıştır. Böylece kalpler takvâ için genişletmiş ve hazırlamış olacaktır.[96] İmtihan kelimesi ile ilgili bu yorumlar dikkate alındığında tasavvuftaki imtihan kavramı ile âyetin tamamen farklı bir anlam içerdiği görülecektir.

Tefsirlerden anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşen bir hadise ile ilgili olan bu âyeti, mutasavvıflar zâhir anlamından yola çıkarak genele teşmil etmişlerdir. Nitekim âyette kalplerin imtihanından bahsedilmesinden hareketle mutasavvıflar sâlikin seyri esnasında yaşamış olduğu birtakım halleri kalbin imtihanı kapsamına dâhil etmişlerdir. Böylece tasavvuftaki imtihan kavramı Kur'an kaynaklı bir kavram olarak mütalaa edilmiş ve kaynaklardaki yerini almış olmalıdır. Fakat burada imtihan kavramı ile âyet arasındaki ilişki yalnızca kalplerin imtihan edilebileceği olgusundan ibaret olsa gerektir. Evliyânın yahut bu yolda yürüyen sâlikin çeşitli haller ile imtihanının doğrudan bu âyet ile delillendirilmesi ancak işârî bir tevil ile mümkün olacaktır.

1.1.8. Makam

Tasavvufta sâlikin katettiği mertebelerin bir ifadesi olan *makam* (المقام), tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde özellikle hal kavramı ile birlikte ele alınan önemli bir kavramdır. Söz gelimi Serrâc müstakil bir bölümde makam kavramını bazı âyetlerle ilişkilendirerek anlatmakta, Kuşeyrî ise tasavvuf ıstılâhlarına ayırdığı bölümde ele almakta, ayrıca makamlara dair müstakil bir bölüm

[94] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXI, 337-343.
[95] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 90; Tüsterî, Tefsîr, s. 149; Taberî, *Tefsîr*, XXI, 344; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 151; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 308.
[96] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 308.

de tertip etmektedir.[97] Diğer taraftan Hücvîrî, hal, makam ve temkin kavramlarını karşılaştırmalı olarak âyetlerle de irtibatlandırarak incelemektedir.[98] Bunların dışında makamlara dair müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eseri bunlardan biri olup tasavvuftaki makamların Kur'an'daki kaynaklarını göstermesi açısından önemlidir.

Makam, sözlükte "ayaküstü durulacak yer, menzil, mevzi, merhale, ikâmetgâh, konak, mertebe ve mevki" gibi anlamlara gelmektedir.[99] Tasavvuf kavramı olarak ise sâlikin kendi iradesi ile çalışıp ulaştığı kalıcı dereceyi ifade etmektedir.[100] Serrâca göre, makam, kişinin ibadet, mücâhede, riyâzet ve uzlet gibi hususlarda Allah'ın indindeki değeridir.[101] Diğer bir ifadesine göre ise makam, sabır ve tevekkül gibi her vakit kul ile beraber bulunan, zâhiri ve bâtınıyla kulun irade, mücâhede ve muâmelelerinde içinde bulunduğu mevkidir.[102] Kuşeyrî'ye göre makam, zorluklara tahammül ederek, tekrar ede ede birtakım tasarruflar ile ulaşılan edep menzilleridir.[103] Gazâlî'ye göre ise bir vasıf sâlik üzerine yerleştiğinde buna makam, geçici olup bir zaman sonra kaybolacak olduğunda ise ona hal adı verilir.[104]

Makam kelime olarak Kur'an'da pek çok âyette geçmektedir. Mukatil b. Süleyman, makam kelimesinin Kur'an'da "mesken",[105] "ikamet etme",[106] "Allah'ın huzurunda durma"[107] ve "mekân"[108] mânâlarında kullanıldığını ifade etmektedir.[109] Kuşeyrî *er-Risâle*'de makam kavramına âyetlerden delil getirmezken Serrâc ve Hücvîrî makam kavramına dair bazı âyetleri nakletmiştir. Bunlardan Serrâc'ın *el-Luma'*da yer verdiği âyet şöyledir:

[97] Serrâc, *el-Luma'*, s. 40, 287; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 91.
[98] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244, 430.
[99] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXIX, 3781, 3782; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, III, 355; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234; Süleyman Uludağ, "Makam", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 409.
[100] Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 191; Tehânevî, *Keşşâf*, s.1623; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234;
[101] Serrâc, *el-Luma'*, s. 40.
[102] Serrâc, *el-Luma'*, s. 287.
[103] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 91.
[104] Gazâlî, *İhyâ*, s. 187.
[105] Bkz. Şuarâ, 26/58; Duhân, 44/26, 28.
[106] Bkz. Yûnus, 10/ 71; Ahzâb, 33/13.
[107] Bkz. Rahmân, 55/46; İbrâhim, 14/14.
[108] Bkz. Sâffât, 37/164; Neml, 27/39.
[109] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 141. İbnü'l-Cevzî ise mekân, menzil ve ikamet etmek olmak üzere üç ayrı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 546.

ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ.

"İşte bu, benim makamımdan ve azabımdan korkan kimseler için..."[110] Bu ifade, peygamberlerine inanmayıp, davalarından dönmedikleri takdirde inananları yurtlarından çıkartmakla tehdit eden geçmiş zalim ümmetlerin helak edilip yerlerine yerleştirilecek kimseleri müjdelemekte olan âyetlerde yer alan bir cümledir.[111] Burada ifade edilen müjdeye mazhar olanların Allah'ın makamında/huzurunda hesap verme endişesi taşıyan ve azaptan korkan kimseler olduğu âyetin yukarıda verdiğimiz kısmında ifade edilmektedir. Âyette yer alan *makam* ifadesi mutasavvıflarca tasavvuftaki makam olarak yorumlanmıştır. Tefsirlere bakıldığında ise yaygın kanaatin bu âyetin hesap gününde Allah'ın huzurunda hesap vermek için bulunma ile ilgili olduğu görülmektedir.[112] Kuşeyrî tefsirinde (وَخَافَ وَعِيدِ) ifadesinin âhirette, hesap günündeki korkuyu (خَافَ مَقَامِي) ifadesinin ise bu dünyada Allah'ın gözetiminden çekinmek, korkmak anlamı taşıdığını ve burada murakabeye işaret edildiğini belirtmektedir.[113]

Tefsirlerdeki yorumlardan anladığımız kadarıyla bu âyette ifade edilen makam kelimesi tasavvuftaki makam kavramından farklı bir anlam içermektedir. Serrâc'ın makam kavramını söz konusu âyet ile ilişkilendirmesi ise kelime anlamından hareketle işârî yorumlarla gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim âyette tasavvuftaki derece ve mertebe anlayışına dair bir mânâ bulunmamaktadır.

Serrâc ve Hücvîrî'nin her ikisinin de eserlerinde yer verdiği makam kavramına dair diğer bir âyet ise şöyledir:

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ.

"Her birimizin Allah katında belli bir yeri vardır."[114] Hücvîrî Hakk'ı irade edenlerin her birinin bir makamı olduğunu, tâlibin her ne kadar her makamdan nasiplenecek olsa da bu makamlardan yalnızca biri üzerinde karar kılacağını söyleyerek bu âyeti delil getirmektedir. Hücvîrî'ye göre aynı şekilde her bir peygamberin de bir makamı vardır. Buna göre, Hz. Âdem'in makamı tevbe, Hz. Nuh'un makamı zühd, Hz. İbrâhim'in makamı teslimiyet, Hz. Musa'nın makamı mabed, Hz. Davud'un makamı hüzün, Hz. İsa'nın makamı recâ, Hz. Yahyâ'nın makamı havf ve Hz. Muhammed'in makamı zikirdir.[115] Hücvîrî'nin peygamberlerin makamları ile ilgili bu yorumu, onların hayatlarında öne çıkan vasıfları ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

[110] İbrâhim, 14/14. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 40.
[111] İbrâhim, 14/13-14.
[112] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 141; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 401; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 613; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 26; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XIX, 77.
[113] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 210.
[114] Sâffât, 37/164. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 40; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244, 430.

Tefsirlerde "Her birimizin Allah katında belli bir yeri vardır." âyetinin melekler ile ilgili olduğu kanaati yaygın bir şekilde ifade edilmektedir.[116] Ayrıca bazı müfessirler buradaki makamın mekân anlamına geldiğini de belirtmektedir.[117] Kuşeyrî tefsirinde meleklerin belli bir makamları olduğunu, makamlarını ve hadlerini aşmadıklarını belirtmektedir. Aynı şekilde evliyanın da kendisi ve Allah arasında gizli, kimsenin bilmediği bir makamı olduğunu, enbiyânın ise mucizelerle de desteklenmiş olan makamının herkes tarafından bilindiğini belirtmektedir.[118]

Müfessirlerin yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla âyetteki makam, meleklerin Allah katındaki yerlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla tasavvuftaki makam kavramı ile doğrudan ilişkili değildir. Âyet genel anlamı ile yorumlanarak "herkesin Allah katında bir yeri vardır" anlamı verilse dahi bu makamın tasavvuftaki makama yorulması ancak tasavvufî bir tevil ile mümkün olacaktır. Nitekim tasavvufî mânâda sistemleşmiş bir makam anlayışı ve taksiminin âyetin zâhir anlamından çıkartılması mümkün gözükmemektedir.

Câbirî mutasavvıfların kendi bilgilerini Kur'an'dan istinbât ettikleri ve Kur'an'dan iktibas edilmiş bir dil kullandıkları iddiasını reddederken makam kavramının kaynağı ile ilgili olarak Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) tasavvuftaki makamları ifade ederken bazen "derece" bazen "makam" kelimelerini kullanmasından hareketle makam kavramının Kur'an kaynaklı olmadığı örneğini verir. Ona göre Hermetik kültürde yer alan derece anlayışı[119] tasavvufa girdikten sonra "Her birimizin Allah ka-

[115] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 430.
[116] Taberî, *Tefsîr*, XIX, 650.
[117] Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 141; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 401; Taberî, *Tefsîr*, XII, 413.
[118] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 215.
[119] Câbirî'nin, makam anlayışının kaynağı olarak gösterdiği Hermetik "yükseliş/mi'râc" düşüncesi şöyle tasvir edilmektedir: "Nefis bedenden ayrıldıktan sonra İlâh-ı Müteâl ile birleşmek için yüce semâya çıkar. Bu da, yedi semanın her birisinde ilâhî mertebeden arz âlemine

tında belli bir yeri vardır."[120] âyetinde "makam" lafzı kullanılmasından dolayı "makam" adı altında ıstılahlaşmıştır.[121] Bu iddia aslında Câbirî'nin makam kavramının Kur'an'ın onayından geçmiş bir kavram olduğu yönündeki kanaatini göstermektedir. Nitekim Câbirî'nin diğer irfânî geleneklerden alındığını iddia ettiği bu kavramın âyetlerden istidlâl edilmek suretiyle makam şeklinde terimleştiğini belirtmesi bunu göstermektedir. Diğer taraftan makam kavramının mutasavvıfların kendi keşif ve ilhamları ile mi ortaya çıktığı yoksa diğer kültürler ile aralarında olan etkileşim ile mi hâsıl olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün gözükmemekteyse de mutasavvıfların makam kavramını Kur'an'ın onayından geçirme ihtiyacı içerisinde oldukları açıkça görülmektedir.

Makam kavramı ile ilişkilendirilen âyetler bu iki âyetle sınırlı değildir. Mutasavvıflar çeşitli şekillerde makam kavramını Kur'an ile ilişkilendirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu gayretlerin bir örneği de Hücvîrî'nin nübüvvet vazifesi ile makamlar arasında bağlantı kurmasında görülmektedir. Hücvîrî'ye göre Hakk'a giden yol üç kısımdan oluşmaktadır; makam, hal ve temkin. Allahu Teâlâ'nın tüm peygamberleri makamları ve hükümlerini açıklasınlar diye göndermiştir. Nebi ve resûllerin tamamı 124 bin makam getirmiştir. Hz. Muhammed'in gelişi ile birlikte her makama bir de hal ilave olunmuş, böylece din tamamlanmıştır. Hücvîrî bu kanaatini,

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي.

"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım." âyeti[122] ile delillendirmektedir. Bu âyetteki dinin tamam olması, yani makamların kemâle ermesi anlamına gelmekte ve bu da tasavvufta temkin kavramı ile ifade edilmektedir.[123] Hücvîrî'nin bu yorumu esas itibariyle Kur'an'ın işârî teviline bir örnektir. Nitekim âyette müfessirlerin kanaatine göre dinin

inerken ilişki kurmuş olduğu semâvî insandan tevârüs ettiği şeyleri her bir semada terk etmesiyle gerçekleşir. Semavî insandan tevârüs ettiği şeyler, bu semaların hareket eden feleklerinin âleminde olan cüzlerdir. Bunlar insanların tabiatında bulunan kuvvetler, şehvanî ve gazabî eğilimler ile ilâhî olmayan her şeyin ait olduğu kısımlardır. Böylece yükselen nefisler ilâhî huzura dönüşte sayısız "makamlar"dan, başka bir ifade ile her birisinde, sayesinde mana feleğine raci olan şeyden kurtulabildiği süre kaldığı aşamalardan geçerler." Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 473.

[120] Sâffât, 37/164. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 40; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244, 430.

[121] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 473, 474.

[122] Maide, 5/3. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 430.

[123] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 430.

kemâle ermesi, tüm hükümleri ile İslâm'ın kemâle ermesi anlamına gelmektedir.[124] Hücvîrî'nin ifade ettiği şekilde çeşitli makamların tamamlanması ise işârî bir tevildir.

Görünen o ki makam kavramını temellendirmek için öne sürülen bu âyetlerin hiçbiri zâhir anlamı ile tasavvuftaki makam anlayışını içermek şöyle dursun ikinci âyet dışında diğerlerinin derece/mertebe anlamı dahi içermediği görülmektedir. İkinci âyetin ise meleklerin Allah katındaki yeri ve derecesi olduğu söylenmektedir. Bu bakımdan her üç âyetin de ancak işârî teviller ile tasavvuftaki makam kavramına dayanak gösterildiği anlaşılmaktadır.

1.1.9. Müşâhede

Tasavvufta Allah'ın zâtının ve tecellîlerinin kalb ile görülmesini ifade eden *muhâdara* (المحاضرة), *mükâşefe* (المكاشفة) ve *müşâhede* (المشاهدة) tasavvuf kaynaklarında kimi zaman anlam yakınlıklarından dolayı beraber, kimi zaman ise önemine binâen ayrı ayrı ele alınmış kavramlardır. Tasavvuf kaynakları incelendiğinde Serrâc'ın müşâhede kavramını bir hal olarak ele aldığı ayrıca ıstılâhlar arasında şâhid kavramına müstakil olarak yer vermiş olduğu görülmektedir.[125] Kelâbâzî ise şuhûd kavramını gaybet kavramı ile birlikte ele almıştır.[126] Kuşeyrî müşâhede kavramını muhâdara ve mükâşefe kavramı ile birlikte ıstılâhlar arasında ele alırken, şâhid kavramına ise ayrıca yer vermiştir.[127] Hücvîrî tasavvufî hakikatlerden bahsederken muhâdara ve mükâşefe kavramlarını karşılaştırmalı olarak ele almış, müşâhedeyi ise ayrıca değerlendirmiştir.[128] Herevî ise mükâşefe ve müşâhedeyi "Hakikatler" bölümünde makam olarak ele almıştır.[129]

Muhâdara, mükâşefe ve müşâhede sözlükte yakın anlamlı kelimeler olarak karşımıza çıkmakta olup "huzurda bulunmak, mücâdele etmek ve müşâhede" anlamına gelen muhâdara,[130] "açığa çıkarmak, izhar etmek ve göstermek" anlamlarına gelen

[124] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 452, 453; Taberî, *Tefsîr*, VIII, 80.

[125] Serrâc, *el-Luma'*, s. 62, 287.

[126] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 136.

[127] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 111, 122.

[128] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 432, 392.

[129] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 113, 114.

[130] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 102; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 76; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XI, 52.

mükâşefe[131] ve "görmek, şâhidlik etmek ve gözlemlemek" anlamlarına gelen müşâhede[132] tasavvufta Allah'ın zuhûr ve tecellîlerini görmeyi ifade eden kavramlardır.[133] Serrâc'a göre müşâhede, mudânât (المداناة/yakınlaşma) ve muhâdara ile aynı anlamdadır. Mükâşefe ve müşâhede ise eşanlamlı kavramlar olmakla birlikte mükâşefe daha kapsamlı bir mânâyı ifade etmektedir.[134]

Kuşeyrî'ye göre muhâdara, mükâşefe ve müşâhede Allah'ın zâtını ve tecellîlerini görmede üç ayrı aşamayı ifade eder. Önce muhâdara, sonra mükâşefe ve nihâyet müşâhede derecesi gelir. Muhâdara, kalbin Allah'ın huzurunda olması anlamına gelmekte olup, delillerin tevâtür düzeyine çıkmasıyla ve setr halinin sona ermesi neticesinde hâsıl olabileceği gibi zikrin kalbi istilâ etmesi neticesinde de meydana gelebilir. Mükâşefe ise kalbin Allah'ın huzurunda bulunması, bir delil üzerinde düşünmeye ihtiyaç duymaksızın, şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık bir şekilde gerçekleşir. Mükâşefede artık kul ile gayb arasında perde yoktur. Son aşama olan müşâhede ise hiçbir şüpheye mahal kalmaksızın Hakk'ın hâzır olmasıdır.[135]

Hücvîrî'nin ifade ettiğine göre sûfîlerin müşâhede sözünden muradı Allah'ı ve onun tecellîlerini kalp ile görmektir. Çünkü müşâhede halinde bulunan zât tenha yerde de, topluluk içinde de Hak Teâlâ'yı kalp ile görür.[136] Öte yandan Herevî'ye göre müşâhede, gönüllerdeki örtünün tamamıyla kalkmasını ifade etmektedir.[137]

Ebû Osman el-Mekkî'ye göre, müşahede tecellî nurlarının setr ve ınkıtaya karışmaksızın art arda çakan şimşek misali peş peşe kalbe gelmesidir. Nitekim karanlık bir gecede art arda çakan şimşek geceyi gündüz gibi aydınlatacaktır. Tıpkı bunun gibi tecellî nurlarının kalbi aydınlatması da kalbin karanlıklarını ortadan kaldıracak böylece müşâhede hali zuhur edecektir.[138]

[131] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 33; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 181; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 432; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXIV, 315.
[132] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 363; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 221; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 267.
[133] Bkz. Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 152.
[134] Serrâc, *el-Luma'*, s. 287.
[135] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.111.
[136] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 393.
[137] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 114.
[138] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 111.

Müşâhede kavramı ile ilişkili olan şuhûd ve şâhid kavramları da ilk dönem tasavvuf kaynaklarında yer alan terimlerdendir. Nitekim Kelâbâzî'ye göre şuhûd, nefsinin hazlarını kulun görmesidir. Bunun mânâsı, kulun aldığı her şeyi zevk ve keyif için değil beşerî bir tevazu içinde ve kulluk hali ile almasıdır.[139] Kuşeyrî'ye göre şâhid, insanın kalbinde an itibariyle hazır bulunan şeye denilir. O şey insanın gönlünde öyle yer edinmiştir ki yanında olmasa bile gönlüyle onu görüyor gibi olur. Diğer bir deyişle kişinin gönlünde hazır bulunan şey onun şâhididir. Şâhid insan veya başka bir varlık da olabilir. Hissedilen sevginin neticesinde o varlık gönlü istila eder. Artık muhabbetin tesiriyle kişi yalnızca onun zikriyle meşgul olur.[140]

Müşâhede kavramı ile irtibatlandırılan pek çok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı içerisinde farklı türevleriyle müşâhedenin yer aldığı âyetlerdir. Bazı âyetler ise muhtevâ itibariyle müşâhede kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Bu âyetlerden ilki Kaf sûresinin 37. âyetidir. Bu âyette:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ.

"Şüphesiz bunda aklıselim sahibi olan ve (Allah'ın çağrısına) şâhid olarak kulak veren kimseler için öğüt (ders ve ibretler) vardır." buyurulmaktadır.[141] Serrâc, bu âyette geçen (شَهِيدٌ) ifadesinin kalbin müşâhedesini ifade ettiğini söylemektedir.[142] Tefsirlerde de umumiyetle aynı şekilde kalbin şâhidliği şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Fakat tefsirlerde buradaki kalp ifadesinden aklın anlaşıldığı görülmektedir.[143]

Serrâc'ın müşâhede kavramını dayandırdığı diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ.

"Şâhidlik edenler ile haklarında şâhidlik edilenlere and olsun."[144] Serrâc'ın belirttiğine göre Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932) burada geçen şâhidin rab, meşhûdun da kâinât olduğunu söylemektedir.[145] Tefsirlerde ise şâhidin Hz. Muhammed, Cuma

[139] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 136.
[140] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 122.
[141] Kaf, 50/37. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 62, 288; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn, s.* 114.
[142] Serrâc, *el-Luma'*, s. 20, 62, 287. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 179.
[143] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 115; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 152; Taberî, *Tefsîr*, XXI, 463; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 37; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 457.
[144] Burûc, 85/3. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 62.
[145] Serrâc, *el-Luma'*, s. 62, 291.

günü, âdemoğlu olduğu, buna mukabil meşhûdun ise Kur'an, insan, cuma günü, arefe günü, kıyâmet olduğu gibi çok çeşitli yorumlar yapılmıştır.[146] Ele aldığımız tefsirlerde âyete yüklenen anlamların çokluğu âyetin zâhir anlamından neyin kastedildiğinin kapalı olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı âyetin mutasavvıfların yorumladıkları mânâya delalet etmesi de ihtimal dâhilindedir.

Serrâc müşâhede kavramı ile ilgili olarak şu âyeti de nakletmektedir:

وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

"Şüphesiz o bütün her şeye şâhiddir."[147] Allah'ın âlemdeki her şeyi görüp bildiğine dair bu âyet müşâhede kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Şu durumda önceki âyet ile birlikte bu âyette de ifade edilen müşâhede, Allah'ın kullarını gözetmesi anlamında murakabeyi de içine alan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müşâhede kavramı ile ilgili olarak delil getirilen diğer bir âyet ise Hücvîrî'nin eserinde yer verdiği kelime kökü itibariyle müşâhede kavramı kapsamında yer almasa da mânâsı ile müşâhede ile ilişkilendirilen bir âyettir. Hücvîrî, Allahu Teâlâ'nın Resûlü'nün Mi'râc hadisesini haber verirken,

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى.

"Göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı. Rabbinin en büyük âyetlerinden birini gördü."[148] buyurmasının müşahedeye bir işâret olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Allah'a olan iştiyâkın şiddetinden kalbi ile görmesi lazım geleni görmedikçe gözü hiçbir şeyi görmemiştir. Nitekim muhib mevcûdâta karşı gözünü kapayınca mutlaka kalbi ile Hakkı görür. Bundan dolayıdır ki Allahu Teâlâ, "Rabbinin en büyük âyetlerinden birini gördü." buyurmaktadır. Yine Hücvîrî'ye göre Allahu Teâlâ,

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ.

"Mümin erkeklere söyle, gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar."[149] buyrularak gözü şehvetten, kalpteki gözü mahlukattan çevirmelerini emretmiştir. Nitekim baştaki gözü mücâhede ile şehvetten men eden bir kimse mutlaka sır gözü ile Hakkı

[146] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 647; Tüsteri, *Tefsîr*, s. 191; Taberî, *Tefsîr*, VII, 39, XXIV, 264-268.
[147] Sebe, 34/47. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 63.
[148] Necm, 53/17, 18. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 393.
[149] Nûr, 24/30. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 393.

görür. Müşahedesi en sadık olan, mücâhedesi en halis olandır. Bâtındaki müşahede, zâhirdeki mücâhede ile birlikte bulunur.[150]

Mükâşefe kavramı ile ilgili olarak ise Herevî şu âyeti delil getirmektedir:

فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى.

"Kuluna vahyedeceğini vahyetti."[151] İbnü'l-Kayyim'e göre bu âyette Allahu Teâlâ'nın başka kimsenin muttali olmadığı bazı bilgileri Hz. Peygamber'in keşfine sunduğuna işâret vardır. Bundan dolayı Herevî mükâşefe kavramına bu âyeti istişhâd etmiştir.[152]

Müşâhede kavramı ile ilgili öne sürülen bu âyetlerin bir kısmında (شهد) kökünden türemiş kelimelerin bulunduğu görülmektedir. Bu kelimelerin, müfessirlerin yorumları da dikkate alındığında tasavvuftaki müşâhede kavramına yakın anlamlara tekabül ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu âyetlerle ilgili yapılan açıklamalar incelendiğinde üzerinde ittifak edilen belirli ve kesin anlamlardan ziyade muhtemel mânâlar verildiği görülmektedir. Bu bağlamda müşâhede ile ilişkilendirilen bu âyetler için mânâsı itibariyle tasavvuftaki terim anlamına yakın karşılıklar bulunabilmekle birlikte tam anlamıyla terim anlamının âyetler üzerinde sûfîlerce çeşitli işârî yorumlar yapılmak sûretiyle çıkartılmış olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

1.1.10. Riayet

Riayet (الرعاية) kavramı, Herevî'nin eserinin "Muâmelât" bölümünde yer verdiği makamlardan birisidir.[153] Sözlükte "himaye etme, hayvanı besleme/koruma, kanatları altına alma, gözetme, koruma ve gütme" anlamlarına gelen[154] riayet, Herevî'ye göre, Allah'ın yardımı ile amelleri, halleri ve vakitleri korumaktır. Ona göre Amellerin riayeti onları küçük görerek yeterli olmadıkları kanısıyla çoğaltmakla gerçekleşir. Ayrıca ilimle amel etmeyi gösteriş amacı gütmeksizin yerine getirmek amellerin riayeti kapsamında ele alınabilir. Hallerdeki riayet sâlikin tüm gay-

[150] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 393.
[151] Necm, 53/10. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 113.
[152] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 171.
[153] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 37.
[154] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 132; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 408; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 198.

retini yalnızca bir gösterişten ibaret olduğunu düşünmesi, nefsini aşırı doymuş, içinde bulunduğu halini ise ancak bir iddiadan ibaret görüp bulunduğu hale değer vermemesi ile gerçekleşir. Vakitlere riayet ise sâlikin her adımında durup kendisini sorgulaması, sonra attığı adımlardan soyutlanması, son olarak da arınmışlığını görmekten uzaklaşması suretiyle gerçekleşir.[155]

Herevî'nin bu taksiminden riayet kavramını sâlikin amel, hal ve vaktini hakkı verilememiş, yetersiz ve değersiz görmek sûretiyle her zaman daha iyiyi yapma gayretinde olmak suretiyle korumak anlamında kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Herevî riayet kavramı ile ilgili olarak şu âyeti eserine almıştır:

فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا.

"Ona gerektiği gibi riayet etmediler."[156] Âyet bütün halde okunduğunda buradaki riayetin Hz. İsa'dan sonra ortaya çıkmış olan ruhbanlık ile alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. İsâ'dan sonra birtakım din adamları kendi kendilerine ruhbanlık adı verilen bir uygulama icad etmişler, fakat onun gereklerine kendileri dahi riayet edememişlerdir. Bu husus âyette şöyle açıklanmaktadır:

"... Onların ardından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona İncil'i verdik. Ona uyanların kalplerine şefkat ve merhameti yerleştirdik. Ruhbanlığa gelince, biz onlara böyle bir şey emretmedik. Ruhbanlığı Allah'ın rızâsını kazanmak adına kendileri icat ettiler. Fakat ona da gerektiği gibi riayet etmediler."[157]

Âyetteki riayet, ruhbanlığı icat eden bu kimselerin ruhbaniyetin gereğini yerine getiremediklerine dair kullanılmış bir ifadedir. Bu açıdan bakıldığında âyetin zâhir anlamı itibariyle tasavvuftaki riayet kavramı ile kelime anlamının ötesinde bir irtibâtının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Herevî'nin sırf kelime anlamından hareketle işârî bir yorumla bu âyeti riayet kavramı/makamı ile ilişkilendirmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Öte yandan Herevî'nin, sâlikin girmiş olduğu yolun gereklerine riayet etmesini ruhbâniyetin gereklerine riayet etmeye kıyaslamış olduğu da düşünülebilir. Bu bakımdan tasavvuftaki riayet kavramının işârî tevillerle Kur'an'a dayandırılan bir terim olduğu anlaşılmaktadır.

[155] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 37, 38.
[156] Hadîd, 57/27. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 37.
[157] Hadîd, 57/27.

1.1.11. Tams

Tams (الطمس) Serrâc ve Hücvîrî'nin tasavvuf ıstılâhları arasında ele aldıkları bir kavramdır.[158] Sözlükte "bir şeyin yok olması, mahvolmak, sönmek, silinmek ve belirsiz olmak" anlamlarına gelmektedir.[159] Terim olarak ise sâlikin bu yolda kat edeceği karanlık ve belirsiz yol ve aşamaları ifade etmektedir. Serrâc'a göre tams, ayan beyan görünen bir şeyin görüntüsünün yok olmasıdır. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) bu bağlamda söylediği "Karanlık/belirsiz yollarda sülûk etmedikçe Hakk'ın hakikatine erişemezsin." sözü ile daha önce kimsenin uğramadığı karanlık ve gizli menzillere ulaşmadıkça hakikate erilemeyeceğini belirtmektedir. Tams, buradaki karanlık yol ve merhaleleri ifade etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Ebû Bekir el-Kisâî'ye yazdığı bir mektupta yer alan "Sen ışığı sönmüş zorlu yollardasın." sözü de buna işaret etmektedir.[160] Nitekim Serrâc tams kavramı ile ilgili olarak şu âyeti örnek vermiştir:

فَاِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ.

"Yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman..."[161] Âyette ifade edilen tams kavramının kelime anlamından yola çıkılarak yıldızların sönmesiyle oluşmuş olan karanlık ortam seyrü sülûkte kat edilen yolları anlatmak için kullanılmıştır. Kur'an'daki bu kelime mutasavvıfların işârî tevilleri ile kendi anlayışları için bir delil kabul edilmiştir. Âyetin zâhir anlamına bakıldığında ise tasavvuftaki tams kavramı ile doğrudan bir alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim siyak-sibak ilişkisi içerisinde bakıldığında âyetin kıyâmet günü yaşanacak hadiseler ile ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim diğer âyetlerle birlikte ele alındığında şöyle buyurulmaktadır:

"Tehdit edildiğiniz kıyâmet mutlaka gelip çatacak! İşte o zaman, yıldızlar sönecek, gök yarılacak, dağlar darmadağın olup savrulacak. Peygamberler de kendi ümmetleri hakkında şâhidlik için toplanacak. Peki, bütün bunlar hangi gün gerçekleşecek? Yargı ve hüküm gününde!"[162]

[158] Serrâc, *el-Luma'*, s. 305; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 441.
[159] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 60; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 424; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 307.
[160] Serrâc, *el-Luma'*, s. 305.
[161] Mürselât, 77/8. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 305.
[162] Mürselât, 77/7-13.

Bu âyetlerden de anlaşılmaktadır ki Serrâc'ın tams kavramı ile ilgili olarak eserine aldığı bu âyet kıyâmet günü cereyan edecek hadiselerle ilgilidir. Tams kavramı ile olan irtibatı ise ancak işârî bir tevilden ibaret olmalıdır. Öte yandan bu âyetin, tasavvuf yolundaki zorluk ve belirsizliği kıyâmet günündeki o vahim durum ile kıyaslanarak tams kavramı ile ilişkilendirilmiş olması da mümkündür. Bu açıdan bakıldığında sûfîlerin bu istidlâllerinde i'tibar yöntemi kullanmış oldukları söylenebilecektir.

1.1.12. Zevk

Zevk (الذوق), Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin ıstılâhlar arasında, Herevî'nin ise eserinin "Ahvâl" bölümündeki makamlardan biri olarak ele aldığı bir kavramdır.[163] Sözlükte "tat, zevk, hoşlanma, haz ve lezzet" anlamlarına gelmektedir.[164] Tasavvufta ise tecellî, keşf ve vâridât neticesinde elde edilen duyguları anlatmak için kullanılmaktadır. Bu duyguların ilk derecesi zevk, ikincisi şürb ve sonuncusu ise rey (ري/kanmak, kana kana içmek) kavramı ile ifade edilmektedir. Sâlikin muamelelerindeki saflık ona zevki, bulunduğu makam ve derecelerin yükümlülüklerini yerine getirmek şürbü, kavuşmanın devamlı oluşu ise reyi tattırır.[165] Hücvîrî'ye göre zevk, şürb ile aynı anlama gelmektedir. Fakat bununla birlikte şürb yalnızca rahat zamanında kullanılan bir kavramdır. Zevk ise rahatta da meşakkatte de kullanılmaktadır.[166]

Zevk kavramı Kur'an'da hem farklı türevleriyle, hem de mânâ itibariyle çeşitli âyetlerde kullanılmış,[167] mutasavvıflar da bu âyetlere eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim Hücvîrî'nin eserine aldığı bir âyette Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır.

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.

"Şimdi tat bakalım (bu azabı)! Hani sen çok güçlü, çok değerli biriydin ya!"[168] Bu âyette cehennemlik kâfir bir kimsenin çekeceği azaptan bahsedilirken azabı tatması alaylı/istihzâî bir dil-

[163] Serrâc, *el-Luma'*, s. 318; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 108; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 99.
[164] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 79; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 364; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 182.
[165] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 108.
[166] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447.
[167] Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 279.
[168] Duhan, 44/49. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447.

le ifade edilmektedir. Burada üzerinde durulan zevk/tatmak ifadesinin tasavvuftaki zevk kavramı ile doğrudan bir ilgisinin olmadığı açıkça görülmektedir. Nitekim zevk kavramı tasavvufta olumlu bir mânâ içerirken burada cehennem azabını tama anlamında olumsuz bir bağlamda kullanılmaktadır. Aynı durum Hücvîrî'nin eserine aldığı diğer bir âyette de söz konusudur:

يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ.

"O gün, yüzükoyun sürüklenerek cehenneme atıldıklarında onlara şöyle söylenecek: 'Şimdi tadın bakalım cehennemin yakıp kavuran ateşini!'"[169] Bu âyette de yine cehenneme giren kâfir/müşrik kimselere karşı söylenen bir sözden bahsedilmektedir. Her iki âyet de incelendiğinde inkârcılar ve âhiretteki azap ile ilgili oldukları, zevk kavramını kelime anlamı itibariyle içermekte olsalar bile tasavvuftaki özel anlamını muhtevi olmadıkları anlaşılmaktadır. Bunların dışında zevk kavramını mânâ itibariyle içerdiği düşünülen bir âyet de şöyledir:

هَذَا ذِكْرٌ.

"İşte bu, bir hatırlatmadır."[170] Bu âyet de Hz. Eyyûb, Hz. İsmâil, Hz. Elyesa ve Hz. Zülkifl gibi peygamberler anıldıktan sonra sarf edilmiş bir cümle olup bu peygamberlerin zikredilmesinin hatırlatma mâhiyetinde olduğu ifade edilmektedir. Bu âyetin zevk kavramı ile olan irtibâtına dair İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle bir yorum yapmaktadır: Zevk yani tatma, içmenin başlangıcıdır. Aynı şeklide de tezekkür de mârifetin başlangıcıdır. Bu benzerlikten dolayı Herevî zevk kavramını bu âyet ile ilişkilendirmiştir.[171] İbnü'l-Kayyim'in bu açıklaması da âyetin ancak işârî bir yorumla zevk kavramı ile ilişkilendirilebileceğini göstermektedir.

Netice itibariyle zevk kavramı ile ilgili istidlâl edilen bu âyetlerin yalnızca kelime anlamı ile zevki/tatmayı içerdiği, tasavvuftaki terim anlamı itibariyle ise ancak işârî teviller ile ilişki kurulabilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Kul-Rab İlişkisine Dair Kavramlar

Tasavvuftaki bazı kavramlar Allah'ın kendisine olan ikramı neticesinde kulun içine girdiği olumlu bir durum ve hal ile ilgili iken,

[169] Kamer, 54/48. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447.
[170] Sâd, 38/49. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 99.
[171] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 72.

diğer bazıları ise Allah'ın kuluna bir ihtarı ve imtihanı niteliğinde olup kulun çeşitli sıkıntılar içinde olması ile alakalıdır. Söz gelimi lütuf ve bast gibi kavramlar sâlikin içinde bulunduğu halin rahatlığı, kabz ve kahr gibi kavramlar ise sıkıntıyı göstermektedir. Yine bâdî ve fenâ gibi bazı kavramlar kula ait bir özelliği gösterirken, bilâ bâdî ve beka gibi kavramlar ise Allah'a ait bir sıfatı ifade etmektedir. Bu başlık altında Allah ve sâlik/kul ile doğrudan yahut dolaylı olarak ilişkilendirilen bazı kavramlar ele alınacaktır.

1.2.1. Bâdî Bilâ Bâdî

Bâdî bilâ bâdî (بادي بلا بادي) Serrâc'ın tasavvuf ıstılâhları arasında yer verdiği bir kavramdır.[172] Diğer tasavvuf kaynaklarında değinilmemiş olan bu kavram ile ilgili fazla bir malumat da bulunmamaktadır. Sözlükte "başlatan, ilk, evvel ve sebep" anlamlarına gelen[173] bâdî, tasavvufta mârifet ehlinin kalplerinde beliren/meydana gelen zikir, nur ve çeşitli haller için kullanılmaktadır. İbn Fûrek, bâdînin "kulun hâline göre kalbin en üstünde zâhir olan tecellîler" olduğunu belirtmektedir.[174] Bilâ bâdî yani ilksiz, başlangıçsız olmak ise kalplerde beliren bu bâdîleri yaratan/ortaya çıkaran mübdîye işaret etmektedir.[175] Mübdî ise Allah'tır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ.

"İlk defa yaratan da odur; yeniden hayata kavuşturacak olan da."[176] Âyetin zâhir mânâsında mahlûkatı ilk defa yaratanın da öldükten sonra yeniden diriltecek olanın da Allah olduğu vurgulanmaktadır. Tefsirlerde de aynı şekilde bu âyette Allah'ın yaratma kudretinden bahsedildiği ifade edilmektedir.[177] Mutasavvıflar ise âyeti, kulun gönlündeki birtakım bâdîleri yaratanın Allahu Teâlâ olduğuna dair bir delil olarak yorumlamaktadırlar. Her şeyi yaratanın Allah olduğundan hareketle böyle bir çıkarım yapılması mümkündür. Fakat tasavvuftaki bâdî bilâ bâdî kavramının bu âyetten kaynaklanmış bir kavram olduğunu söylemek ancak işârî çıkarımlar ile mümkün olsa gerektir.

[172] Serrâc, *el-Luma'*, s. 309.
[173] Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, I, 139.
[174] İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 342.
[175] Serrâc, *el-Luma'*, s. 309.
[176] Burûc, 85/13. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 309.
[177] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 649; Taberî, *Tefsîr*, XXIV, 282.

1.2.2. Fenâ ve Beka

Fenâ (الفناء) ve *beka* (البقاء) hemen hemen tüm tasavvuf klasiklerinde özellikle aralarındaki irtibattan dolayı birlikte ele alınmış kavramlardandır. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî bu kavrama ıstılâhlar arasında yer verirken Herevî "Nihâyet" bölümündeki makamlardan biri olarak değerlendirmiştir.[178]

Sözlükte fenâ, "geçici olmak, yok olmak ve ölmek" gibi mânâlar ile karşılanırken[179] beka ise fenânın tam zıt bir mânâya sahip olup "kalma, devamlılık, daimi olmak ve evvelki hal üzere kalmak" anlamlarına gelmektedir.[180] Tasavvufta fenâ ve beka kavramları iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Bunların ilki ahlâkî düzlemdedir. Buna göre fenâ, sâlikin her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan arınmasını, beka ise onların yerini alan iyi hasletlerin devamlı hale gelmesini ifade etmektedir. İkinci anlamı ise kulun dünya ile her türlü irtibâtını kesip yalnızca rabbi ile meşgul olmasıdır.

Ahlâk ile ilgili olan tanıma ilk dönem tasavvuf kaynaklarında sıklıkla rastlanabilmektedir. Nitekim Serrâc'a göre fenâ, nefsin kötü vasıflarının yok olması, beka ise kulun bu hal üzere kalmasıdır.[181] Aynı şekilde sûfîlerin fenâ ile kuldaki kötü vasıfların yok olmasının, beka ile ise övülmüş vasıfların kulda hâsıl olup kalıcı hale gelmesinin kastettiklerini vurgulayan Kuşeyrî[182] buna şu misalleri vermektedir: Cehaleti fenâ bulanın ilmi bâkî kalır, şehveti fenâ bulanın Allah'a dönüş hali bâkî kalır, dünyaya olan rağbeti fenâ bulanın zühdü bâkî kalır... Kuşeyrî'ye göre tüm iyi ve kötü vasıflar için bu durum geçerlidir.[183]

Fenâ ve beka kavramlarının ikinci anlamını vurgulayan Kelâbâzî'ye göre ise fenâ, hazların yok olması, artık kulun hiçbir şeyden haz duymaz hale gelmesi, temyiz özelliğini kaybetmesi daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması mânâsına gelmektedir. Buna göre fenâ sahibi olan kulun tasarruflarını Cenâb-ı Hak üzerine almış bulun-

[178] Serrâc, *el-Luma'*, s. 195, 292; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 142; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 304; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 127, 129.
[179] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 343; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 453.
[180] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 156; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 57.
[181] Serrâc, *el-Luma'*, s. 292.
[182] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102.
[183] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 104.

maktadır. Hadislerde belirtildiği gibi Allahu Teâlâ'nın kulunun "işiten kulağı, gören gözü..." olması[184] bunu ifade etmektedir.[185] Beka ise nefsine ait şeylerden fâni olan kulun Hakk'a ait olan şeylerde bâki olmasıdır.[186]

Hücvîrî, fenâ ve bekanın ilim ve hal dilinde olmak üzere sûfîler arasında iki farklı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. İlim dilinde fenâ, yaşadığımız dünya gibi baş tarafı da son tarafı da mevcut olmayan şey anlamındadır. Beka ise âhiret, cennet ve cehennem gibi ilk önce kesinlikle olmayan şeydir. Bekanın diğer bir anlamı da mevcudiyeti hiç yok olmamış olan ve asla yok olmayacak olan varlıktır. Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bekası böyledir. Şu durumda fenâ ilmi, dünyanın geçici olduğunu bilmek, beka ise âhiretin sürekli olduğunu bilmektir.[187] Nitekim âyette,

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى.

"Oysa âhiret, daha hayırlı ve süreklidir." buyurulmaktadır.[188] Sûfîlere göre ise fenâ ve beka iki anlamda kullanılır. İlki ahlâkî anlamdaki fenâ ve beka olup kötü vasıfların yok olup güzel vasıfların kaim olmasını ifade etmektedir. Cehaletin fenâsı ile ilmin bâkî olması; asiliğin fenâsı ile itaatin bekası gibi hususlar buna örnektir.[189] İkinci anlamı ise kulun kendi varlığından fânî olması Hakkın celâlini temaşa ve azametini keşfetmesidir. O derecede ki Hakkın celâlinde dünyayı da âhireti de unutur, himmetinin nazarında makam ve haller hakir görünür, halindeki kerâmetler dağılıp gider, aklından ve nefsinden fânî olur, fenânın kendisinde bulunduğu halde fenâdan da fânî olur. O vakit dili Hak ile konuşur, bedeni huşû ve hudû halinde bulunur. Hücvîrî fenâ ve bakâyı şu misal ile açıklar: Ateşin gücü ve hâkimiyeti dâhilinde bulunan her şey, onun tesiri ile onun sıfatı üzere bulunur, onun vasfını kazanır. Örneğin demir ateşin içerisine atılınca ateş o demirin vasıflarını değiştirir. Rengi ve sıcaklığı değişir. Fakat aynını değiştirmez. O madde yine demir olarak kalır. Aynı şekilde Allah'ta fenâ bulan kulun vasıfları da

[184] Buhârî, Rikâk, 38, no. 6502.
[185] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 142.
[186] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 143.
[187] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 304.
[188] A'lâ, 87/17. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 305.
[189] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 305.

değişir ama öz itibariyle ortadan kaybolmaz.[190] Hücvîrî, fenânın zâtın yani bedenin kaybolması, bekanın ise Hakk'ın bâkîliğinin kul ile birleşmesi şeklinde anlaşılmasını doğru bulmaz ve böyle bir fenâ-beka anlayışının imkânsız olduğunu belirtir.[191]

Sûfîler bu ikinci anlamdaki fenâyı Hz. Yusuf'u gören kadınların kendilerinden geçmelerine benzetmektedirler. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ.

"Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler (şaşkınlıkla) ellerini kestiler ve "Aman Allah'ım! Bu bir insan olamaz; bu olsa olsa harika bir melek!" dediler."[192] Hz. Yusuf'u gören kadınlar elleri kesilmiş olmasına rağmen adeta her şeyden fânî olarak acıyı hissetmemişlerdir. Etraflarındakiler bir anda gözlerine görünmez olmuş, geriye yalnızca Hz. Yusuf kalmıştır.[193] Kadınların Hz. Yusuf dışında hiçbir şeyi göremez hale gelmeleri sûfîlerce fenâ, geriye yalnızca Hz. Yusuf'un kalması ise beka hallerine örnek olarak gösterilmektedir. Kelâbâzî, fenâ halindeki bir kimsenin maddî varlığından tamamen soyunmuş bir hale gelmeyeceğini, tıpkı bu âyette ifade edilen kadınlarda olduğu gibi içinde bulunduğu zevkten dolayı bazı duyguları hissedemez hale geleceğini belirtir. Öyle ki âyette anlatılan kadınlar, Hz. Yusuf'u seyretmekten öyle keyif almışlardır ki ellerindeki acıyı dahi hissedemez bir hale bürünmüşlerdir.[194]

Kur'an'da yer alan bu hadise mutasavvıflar arasında, "nasıl ki kul bir beşer için kendinden geçebiliyorsa âlemlerin rabbi için her şeyi bir kenara bırakması dünya ile ilişiğini kesmesi gayet tabiîdir" şeklinde bir düşünceyi doğurmuştur. Her ne kadar mutasavvıfların bu kıyası bir bakıma haklı gözükse de fenâ ve beka kavramlarının tanımları düşünüldüğünde âyette ifade edilen hadisenin bu kavramlar için doğrudan bir kaynak olduğunu söylemek mümkün gözükmemekle birlikte işârî tevil yoluyla âyetin fenâ için bir örnek olabileceği düşünülebilir.

Diğer taraftan fenâ ve beka kavramlarını tarif eden ve kullanan ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890) olduğu ifade edil-

[190] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 308.
[191] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 306.
[192] Yusuf, 12/31. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 145; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102.
[193] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102.
[194] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 145.

mektedir. Ona göre fenâ kulun kendisini görmekten fânî olması, beka ise ilâhî tecellîleri temâşâ etmekle bâkî olmasıdır. Nitekim kulluğu görmek, kulun ibadetleri kendisine nisbet etmesi ve onlara güvenmesini doğurur. Bu da rûhî gelişmeyi engelleyen bir durumdur.[195] Harrâz'a göre kulun her türlü fiilinden kendisini soyutlayıp bunu Allah'a isnat etmesi fenânın ilk adımıdır.[196] Ona göre her türlü iş Allah'a nisbet edilmeli, fâilin Allah olduğu bilinmelidir. Harrâz bu kanaatini şu âyetle istidlâl etmektedir:

وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ.

"Sahip olduğunuz nimetlerin hepsi Allah'tandır."[197] Harrâz'a göre sahip olduğumuz tüm nimetler Allah'tandır. Bu kapsama insanın fiilleri de girmektedir. Âyette nimetlerin Allah tarafından insanlara ihsân olunması, Harrâz için her fiil ve tasarrufun gerçekte Allah'a nispet edilmesi konusunda önemli bir delildir. Fakat insan iradesini ortadan kaldıran bu yorumun da işârî bir tevil olduğu ve âyetin zâhir anlamından doğrudan çıkartılamayacağı açıktır.

Fenâ ve beka kavramları ile ilgili olarak Kur'an'dan getirilen bazı âyetlerde Hücvîrî'nin ilim ehlinin fenâ ve beka tanımlarına uygun bazı ifadeler yer almaktadır. Nitekim bu âyetlerde şöyle buyurulmaktadır:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ.

"Sizin sahip olduğunuz nimetler tükenir gider; fakat Allah katındakiler ise bâkidir."[198]

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ.

"Yeryüzündeki tüm canlılar fânîdir. Bâkî kalacak olan, azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtıdır."[199] Dünyanın ve içindeki canlıların yok olacağının kastedildiği bu âyetlerin Hücvîrî'nin açıkladığı gibi ulemanın tanımlarına uygun olduğu, bununla birlikte tasavvuftaki fenâ ve beka anlayışı ile kelime anlamının dışında bir irtibâtının bulunmadığı görülmektedir. Nitekim bu hususu İbn Kayyim el-Cevziyye de dile getirmektedir. Ona göre ikinci âyetteki fenâ, "ölme, helak olma ve yok olma" anlam-

[195] Mustafa Kara, "Fenâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 333.
[196] Serrâc, *el-Luma'*, s. 195.
[197] Nahl, 16/53. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 195.
[198] Nahl, 16/96. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244.
[199] Rahman, 55/26, 27. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 196; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 127.

larında kullanılmış olması dolayısıyla tasavvuftaki fenâ kavramına tekabül etmemektedir. Tasavvuftaki fenâ kalp ile ilgilidir. "Canlıların yok olması" anlamı tasavvuftaki fenâ kavramına karşılık gelemez.[200]

Allah'ın zâtı ve sıfatları söz konusu olduğunda ise beka kavramının Kur'an'da yer aldığını açık bir şekilde söyleyebiliriz. Nitekim Herevî'nin beka makamı ile ilgili olarak verdiği âyette şöyle buyurulmaktadır:

وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَاَبْقٰى.

"Allah en hayırlı ve bâkî olandır."[201] Herevî'nin bu âyeti mâsivânın ortadan kalkıp yalnızca Allah'ın kalması anlamındaki beka kavramı için vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin Allah için söz konusu olan beka kavramına kaynaklık edebileceği anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî, fenânın bir çeşidinin de eşyadan gaybet hali olduğunu belirterek Allahu Teâlâ'nın dağa tecellî ettiği esnada Hz. Musa'nın düşüp bayılmasını[202] buna misal getirmektedir. Nitekim ona göre Hz. Musa bu esnada kendinden geçmiş ve her şeyden fânî olmuştur.[203]

Mutasavvıfların fenâ ve beka kavramları ile ilgili olarak öne sürdükleri âyetler incelendiğinde; bu kavramların tasavvufta kullanıldığı anlamları itibariyle tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'ın zâhir anlamından çıkartılamayacağını söyleyebiliriz. Öne sürülen âyetlerin fenâ ve beka kavramlarına dair istidlâllerinin ise ancak işârî teviller ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.

1.2.3. Hayâ

Allah'ın kulunu her daim görüp gözetmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan *hayâ* (الحياء) kavramı tasavvufta sûfîlerin makamları arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Tasavvuf klasikleri içerisinde Kuşeyrî'nin hayâ kavramını sûfîlerin halleri ve makamları bölümünde,[204] Herevî'nin ise "Ahlâk" kısmındaki makamlar arasında ele almış olduğu görülmektedir.[205]

[200] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 282.
[201] Tâhâ, 20/73. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 129.
[202] A'râf, 7/143. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 144.
[203] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 144.
[204] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 249.
[205] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 54.

Sözlükte "utanma, çekinme ve tevbe" gibi anlamlara gelen *hayâ*, bir ahlâk terimi olarak "nefsin, çirkinlikleri utanarak ve kınanma korkusuyla terk etmesi" anlamına gelmektedir.[206] Cürcânî'ye göre hayâ kavramı iki kısma ayrılır. İlki tıpkı avret mahallinin görülmesi ile ortaya çıkan utanma duygusunda olduğu gibi psikolojik mânâda her insanda bulunan utanma duygusudur. İkinci çeşidi ise îmânî olanıdır ki bu da müminin Allah'tan korkarak günahlardan uzak durmasıdır.[207] Bir tasavvuf terimi olarak da aynı anlam örgüsü içerisinde kullanılan hayâ kavramı, tasavvufta daha çok îmânî boyutu ile ele alınmaktadır.[208]

Hayâ kelimesi, kök olarak Kur'an'da çeşitli âyetlerde geçmektedir. İbnü'l-Cevzî, hayânın kelime olarak Kur'an'da "olduğu hal üzere bırakmak",[209] "terk etmek"[210] ve "hayâ etmek"[211] olmak üzere üç ayrı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.[212] Buna mukabil genel olarak hayâ kavramı ile ilişkilendirilen âyetlere bakıldığında Allah'ın bir sivrisineği dahi bir meselede örnek vermekten çekinmeyeceği,[213] Hz. Şuayb'ın kızlarından birinin hayâ eder bir vaziyette Hz. Musa'nın yanına gelmesi[214] ve Hz. Peygamber'in ashabının bazı davranışlarından rahatsızlık duymasına rağmen onları uyarmaktan hayâ etmesi buna mukabil Allah'ın hiçbir şeyden çekinmeyeceği anlamında[215] kullanılmış olduğu görülmektedir.

Tasavvuf kaynaklarında bakıldığında, Kuşeyrî ve Herevî'nin eserlerinde hayâ başlığı altında yer verdikleri âyetlerin ilki,

اَلَمْ يَعْلَمْ بِاَنَّ اللّٰهَ يَرٰى.

"O Allah'ın, her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?" âyetidir.[216] Tilimsânî'ye göre Allah'ın her şeyi görüp bilmesi ondan hayâ duyulmasını tetikleyecek bir etkendir. Bu âyet ile adeta "Allah'ın,

[206] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 270; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* 83; Ebü'l-Beka, *el-Külliyyât*, I, 440; Mustafa Çağrıcı, "Hayâ", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 554.
[207] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* 83.
[208] Hayâ kavramının tasavvuf kaynaklarında farklı kısımlandırmalar ile ele alındığı da görülmektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin hayânın, cinâyet hayâsı, taksir hayâsı, iclâl hayâsı kerem hayâsı, haşmet hayâsı, istihkâr hayâsı, in'âm hayâsı gibi farklı türleriden bahsetmiş olduğu bilinmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 249
[209] Bkz. Bakara, 2/49.
[210] Bkz. Bakara, 2/157.
[211] Bkz. Ahzâb, 54.
[212] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 99.
[213] Bakara, 2/26.
[214] Kasas, 28/25.
[215] Ahzâb, 33/53.
[216] Alak, 96/14. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 272; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 249; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 54.

her şeyi gördüğünü bilmiyor musun, hayâ et!" denilmektedir. Dolayısıyla Tilimsânî'ye göre bu âyet ile "hayânın, Allah'a olan imanın doğal bir sonucu olduğu" anlaşılmaktadır.[217]

Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu âyet Alak sûresindeki diğer bazı âyetler ile birlikte Ebû Cehil hakkında nazil olmuştur. Nitekim "Ebû Cehil Allah'ın her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?!" anlamındaki bu âyetin teyit, tehdit ve azarlama gibi anlamlar taşıdığı ifade edilmektedir.[218] Tefsirlerde âyetin hayâ ile doğrudan ilişkilendirilmesi pek rastlanmayan bir durum olmakla birlikte Seâlibî'nin tefsirinde, bu âyetin kişiyi hayâ ve murakabeye sevk edeceğine işaret ettiği görülmektedir.[219]

Kuşeyrî ise gerek *er-Risâle*'de gerekse tefsirinde bu özel anlamına değinmeksizin âyeti genele teşmil etmiş[220] ve *er-Risâle*'de Allah'ın kulu her zaman görmesini hayâ kavramıyla, tefsirinde ise murakabe hali ile irtibatlandırmıştır.[221] Kuşeyrî'ye göre hayânın esas kaynağının kulların sürekli Allah'ın gözetimi altında olduğu bilinci olmalıdır ki hayâ başlığı altında öncelikli olarak bu âyeti zikretmiştir. Aynı âyeti hayâ makamı ile ilgili nakleden Herevî ise hayânın sevgiye bürünmüş ta'zimden doğacağını ifade etmektedir.[222] Fakat bu âyetin doğrudan hayâ kavramı için bir kaynak olmaktan ziyade hayâ duygusu için tetikleyici bir etken olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Nitekim âyette doğrudan hayâ kelimesi geçmediği gibi âyetin mânâ olarak da hayâyı doğrudan içermediği açıktır. Ayrıca bazı mutasavvıfların bu âyeti hayâ kavramından çok murakabe kavramı ile ilişkilendirmiş olmaları da âyetin doğrudan hayâ kavramı ile ilişkili olmadığını göstermektedir.[223]

Kuşeyrî'nin hayâ ile ilgili olarak zikrettiği diğer bir âyet ise şöyledir:

فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشِي عَلَى اسْتِحْياءٍ قالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ ما سَقَيْتَ لَنا.

"Nihâyet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, 'Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam se-

[217] Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 137.
[218] Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VIII, 654; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 124; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 438; Seâlibî, *Cevâhirü'l-hisân*, V, 609.
[219] Seâlibî, *Cevâhirü'l-hisân*, V, 609.
[220] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 249; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 54.
[221] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* VI, 258.
[222] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 54.
[223] Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* VI, 258; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 519, 524.

ni çağırıyor.' dedi."[224] Bu âyetteki kızın utanarak gelmesi müfessirlerce hayâ kapsamında değerlendirilmiş ve utancını elbisesiyle yüzünü kapatarak ifade ettiğine dair Hz. Ömer'den bazı rivayetler nakledilmiştir.[225] Kuşeyrî ise tefsirinde kızın mahremi olmayan bir kimse ile konuşmasından dolayı utandığını belirtmiştir.[226]

Bu âyette hem kökü itibariyle hem de bazı müfessirlerin yorumlarına dayanarak hayâ kavramı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Fakat âyet incelendiğinde burada kastedilen hayânın, tasavvufta üzerinde durulan hayânın îmânî boyutundan ziyâde insanın doğasında bulunan psikolojik utanma duygusu ile ilintili olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim bir kızın tanımadığı bir erkek ile konuşurken utanması psikolojik bir hadisedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu âyetin anlam itibariyle tasavvuftaki hayâ kavramına doğrudan kaynaklık ettiğini söyleyemeyiz. Ancak Kuşeyrî'nin ifade ettiği gibi kızın mahremi olmayan bir kimse ile olan görüşmesi dolayısıyla utandığı düşünüldüğünde buradaki utanmanın günaha düşme ihtimaline karşı endişeyle Allah'tan utanma olarak yorumlandığı dolayısıyla ancak böyle bir tevil ile âyetin hayâ kavramına kaynaklık edebileceği düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde âyetin bazı teviller ile bu kavrama kaynaklık edebileceği söylenebilir.

Diğer taraftan hayâ kavramının kaynağının hadislerde aranması daha uygun olacaktır. Nitekim Kuşeyrî'nin eserine aldığı "Hayâ imandandır." hadisi[227] doğrudan hayâ kelimesini içermektedir. Yine Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği Hz. Peygamber'in sahâbîleri ile aralarında geçen şu konuşma da doğrudan hayâ kavramı ile ilgilidir:

"Peygamber (sas) bir gün ashabına şöyle söyledi: 'Allah'tan gereği gibi, hakkıyla hayâ edin!' ashabı ise "Ey Allah'ın Resûlü! Elhamdülillâh biz Allah'tan hayâ ediyoruz." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bu, sizin anladığınız gibi değildir! Allah'tan hakkıyla hayâ etmek, baş ve başta bulunan organlarla, karın ve karnın içine aldığı organları (her türlü günah ve haramdan) korumak, ölümü ve (toprak altında) çürümeyi daima hatırlamaktır. Âhireti arzu eden, dünyanın süsünü terk eder. Kim bu şekilde davranırsa Allah'tan gereği gibi hayâ etmiş olur."[228]

[224] Kasas, 28/25. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 250.
[225] Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 218, 219; Semerkandî, *Tefsîr*, II, 514; Seâlibî, *Cevâhirü'l-hisân*, IV, 269.
[226] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* V, 58.
[227] Müslim, Îmân, 59, no. 154.

Bu rivayetlerde de açıkça görüldüğü gibi çeşitli tevillerle Kur'an'a dayandırılan hayâ kavramının daha belirgin kaynağının hadisler olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

1.2.4. Hüzün

Hüzün (الحزن) devamlı düşünceli ve hüzünlü olmak tasavvufta teşvik ve takdir edilen bir haldir. Bundan dolayıdır ki tasavvuf kaynaklarında hüzünden bir makam olarak bahsedilmektedir. Mesela Kuşeyrî hüzün kavramına sûfîlerin hal ve makamları arasında,[229] Herevî ise "Ebvâb" bölümünde bir makam olarak yer vermiştir.[230] Sözlükte "yerde bulunan katılık, keder nedeniyle ruhta ortaya çıkan sertlik, istenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya geçmişteki bir kayıptan duyulan keder" anlamlarına gelmektedir.[231] Tasavvufta ise hüzün kavramı daha çok kul ile rabbi arasındaki ilişki açısından ele alınmıştır. Nitekim Kuşeyrî'ye göre hüzün, kalbi gaflet vadilerine dağılmaktan koruyan bir haldir.[232] Herevî hüznü "elden kaçan bir şey için acı hissetmek yahut olması mümkün olmayan bir şey için esef etmek" şeklinde tanımlamaktadır.[233] Nefsi terbiye etmeyi hedefleyen mutasavvıflar onun daima rahat ve sevinç içerisinde olmamasına itina göstermişler, içinde hüzün bulunmayan kalbi harap addetmişlerdir. Dolayısıyla nefsin daima hüzün içerisinde olması konusuna ayrı bir ihtimam göstermişlerdir. Fakat şunu ifade etmeliyiz ki burada teşvik edilen hüzün, âhiret ile ilgili kaygılardan, işlenen günahlar ve yapılamayan hayırlı işler dolayısıyladır. Dünyalık için hayıflanmak ise mutasavvıflarca hoş karşılanmamaktadır.

Hüzün, farklı türevleriyle Kur'an'da yer alan kelimelerdendir. Nitekim iki âyette *hüzn*, üç âyette aynı anlamda *hazen*, 37 âyette de aynı kökten muhtelif fiiller halinde geçmektedir.[234] Bu

[228] Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 24, no. 2458; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 387, no. 3671.
[229] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 174.
[230] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 25.
[231] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 115; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 861; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 77; Çağrıcı, "Hüzün", *DİA*, XIX, 73.
[232] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 175.
[233] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 25.
[234] Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 199, 200.

âyetlerin büyük bir bölümünde müminlerin âhirette hüzünsüz yaşayacakları haber verilmekte,[235] Hz. Peygamber'e ve ashabına, müşriklerin kendilerine karşı haksız söz ve davranışlarından veya uğratıldıkları çeşitli sıkıntılardan dolayı üzülmemeleri tavsiye olunmaktadır.[236] Kuşeyrî'nin hüzün kavramı ile ilgili zikrettiği âyet ise şöyledir:

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ.

"Dediler ki: 'Bizden hüznü gideren Allah'a hamd olsun.'"[237] Bu âyette Allahu Teâlâ Adn cennetine girecek müminlerin duasından bahsetmektedir. Müminlerin Adn cennetinde altın ve inciden yapılmış takılar takacakları, ipekten elbiseler giyecekleri bildirildikten sonra cennette şu duayı yapacakları belirtilmektedir:

"Bizden hüznü gideren Allah'a ham dolsun. Şüphesiz rabbimiz çok bağışlayıcı, mükâfat hususunda çok cömert. Çünkü O lütuf ve rahmetiyle bizi bu cennet yurduna yerleştirdi. Artık burada bize ne yorgunluk var ne de bıkkınlık."[238]

Kuşeyrî'nin atıfta bulunduğu yukarıdaki ifadeler bu duanın bir bölümünü teşkil etmektedir. Tefsirlere bakıldığında âyetteki hüznün kaynağı ile ilgili olarak muhtelif yorumlar yapılmış olduğu görülmektedir. Kimisi hüznün cennete girmeden önce insanların zihninde oluşan cehennem korkusundan kaynaklandığını söylerken kimisi ise bu hüznün ölüm korkusundan doğduğunu belirtmektedir.[239] İşârî tevillere bakıldığında ise buradaki hüznün, ayrılığın verdiği üzüntü, akıbet endişesinden kaynaklı bir hüzün, muhasebenin verdiği hüzün, dünyadan kaçma, yüz çevirme, uzak durma ve dünyadan korkan bir kimse gibi yaşamanın vermiş olduğu hüzün kabilinden çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir.[240] Netice itibariyle âyetin zâhirinden hüzün kelimesinden kast olunanın ne olduğu tam olarak anlaşılamadığı için müfessirlerin çeşitli teviller yapmış oldukları, buna mukabil mutasavvıfların da kendilerine has işârî tevillerinin bu-

[235] Bkz. Bakara, 2/38; En'âm, 4/48; Yûnus, 10/62.
[236] Bkz. Âl-i İmrân, 3/139, 153; Hicr, 15/88; Ankebût 29/33. Mustafa Çağrıcı, "Hüzün", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 73.
[237] Fâtır, 35/34. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 174.
[238] Fâtır, 35/32-35.
[239] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIX, 377, 378; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 88.
[240] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 129; Sülemî, Tefsîr, I, 170; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, 182;

lunduğu görülmektedir. Bu yorumların hepsinin dünyada çekilen çeşitli sıkıntıları ve bunlar neticesinde oluşan hüzün etrafında odaklandığı anlaşılmaktadır. Yapılan bu yorumların esas itibariyle tasavvuftaki hüzün kavramının ihtivâ ettiği anlam alanına girdiğini söyleyebiliriz. Fakat söz konusu âyetin tasavvuftaki hüzün kavramına kaynaklık ettiği düşünülebilse de tasavvuftakinin aksine burada geçen hüzün, rağbet edilmesi gereken bir duygu olmayıp tam tersine giderilmesinden dolayı Allah'a hamd edilen bir musibet olarak tasvir edilmektedir. Tasavvufta ise hüzün teşvik edilen, sâlikin devamlı içerisinde bulunması tavsiye edilen bir ruh hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki âyette bahsedilen hüznün tasavvuftaki hüzün kavramına hüznün teşviki mânâsında kaynaklık etmesi bağlam açısından pek mümkün gözükmemektedir.

Aynı durum hüzün kavramı ile ilgili zikredilen diğer bir âyet için de geçerlidir. Nitekim hüznü, elden kaçan bir şey için acı hissetmek yahut gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey için esef etmek olarak tanımlayan[241] Herevî'nin hüzün kavramı ile ilgili eserinde yer verdiği âyet şöyledir:

تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا.

"Hüzün içerisinde gözyaşı dökerek dönenler..."[242] Bu âyette hüzün içerisinde olan kimseler, cihada katılmak için binek temin edemeyip Hz. Peygamber'e başvuran ve ondan da olumsuz cevap almaları üzerine gerekli teçhizatı bulamamalarından dolayı kendilerini hüzün kaplayan kimselerdir.[243] *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinden Tilimsânî, Herevî'nin bu âyeti hüzün kavramı için şâhid göstermesini, Allahu Teâlâ'nın hüzün ehlini bu âyet ile övmesine bağlamaktadır.[244] Zira Ebû Osman el-Hîrî gibi bir kısım sûfîlerin hüznü bir fazilet olarak gördüğü bilinmektedir.[245] Buna mukabil İbnü'l-Kayyim ise âyetteki övgünün hüzün sebebi ile değil imanlarından dolayı olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Kayyim'e göre hüzün, övünülmesi ve dolayısıyla rağbet edilmesi gereken bir makam değildir. Nitekim Kur'an'da hüzün kelimesi ekseriyetle (وَلَا تَحْزَنُوا) "Hüzünlenmeyin!" şeklinde menfi

[241] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 25.
[242] Tevbe, 9/92. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 25.
[243] Tevbe, 9/92.
[244] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 61.
[245] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 385.

olarak geçmekte,[246] bir âyette de (الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذٖى اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ) "Bizden hüznü gideren Allah'a hamd olsun!" sözleriyle[247] hüznün giderilmesi gereken bir musibet olduğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla hüznü, talep edilmesi gereken, erişilmesi arzulanan bir makam değil, Allah tarafından kula verilen ve sonunda günahların bağışlanmasına vesile olacak bir musibet olarak görmek daha uygun olacaktır.[248]

Hz. Yakub'un evladına ağlaması da sûfîlerce hüzün kavramı ile ilgili olarak mütalaa edilmektedir. Nitekim Ebû Saîd el-Kureşî, sebebi hüzün olan ağlamanın gözü kör edeceğini, sebebi şevk ve özlem olan ağlamanın ise gözü kaplayacağını fakat kör etmeyeceğini ifade etmiş ve ardından şu âyeti delil getirmiştir: "Evlat acısından o kadar ağladı ki sonunda gözlerine ak düştü. Ama yine de kederini içine attı."[249] Kureşî'nin ifadesine göre Hz. Yakub'un buradaki hüznü şevk ve özleme dayanmakta, hüznün sona ermesinin ardından gözleri açılmaktadır. Bu bağlamda kendisini üzüntü kaplayan Hz. Yakub'un gözlerine ak düşmesi hadisesi hüzün kavramı için sûfîler nazarında bir örnektir. Dolayısıyla bu âyette ifade edildiği haliyle Hz. Yakub'un yaşadığı bu hadisenin hüzün kavramının nefis terbiyesinde önemli bir yer edinmesinde etkili olduğu hemen tahmin edilebilecek bir husustur.

Hüzün kavramının muhtevasının oluşumu ve tasavvufta teşvik edilmesinde hadislerin de rolünün bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Nitekim Kuşeyrî'nin nakletmiş olduğu hadislerde Hz. Peygamber'in devamlı surette düşünceli ve hüzünlü olduğunun vurgulanmış olması[250] hüzün kavramının yaygınlık kazanmasında önemli bir etkiye sahiptir. Örnek olması açısından burada Kuşeyrî'nin hüzün kavramı ile ilgili eserine aldığı şu rivayeti verebiliriz: "Mümin kula isabet eden ve onu kaygılandıran her bir dert, hastalık, hüzün, sıkıntı ve elemi Allah onun günahları için keffaret kılar."[251] Bu hadiste hüznün müminin

[246] Âl-i İmrân, 3/139; Tevbe, 9/40; Bakara, 2/38; Mücâdile, 58/10.
[247] Fâtır, 35/34.
[248] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 384, 385.
[249] Yusuf, 12/84. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 175.
[250] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 175. (كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَوَاصِلَ الْأَحْزَانِ. دَائِمَ الْفِكْرَةِ.) Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXII, 155, no. 414.
[251] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 174. Hadis bazı lafız farklılıkları ile birlikte şu kaynaklarda bulunmaktadır: Buhârî, Merdâ, 1, no. 5641, 5642; Müslim, Birr ve sıla, 52, no. 6568; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19, no. 11158; Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Muhammed

günahlarının keffareti için bir vesile olduğunun ifade edilmesi, mutasavvıfları hüzün konusunda teşvik etmiş olmalıdır.

Hüzün kavramı, gerek dünyalık bir sıkıntı veya bir kaygı nedeniyle gerekse âhiret ile ilgili bir konudaki endişe veya pişmanlık sebebiyle üzüntü duymayı içeren genel anlamı ile Kur'an'da ve hadislerde yer almaktadır. Fakat mutasavvıflar bu hüznü, daha çok âhiret ile ilgili konulara hasretmiş ve sâlikte bulunması gereken bir haslet olarak ele almıştır. Onlar bu kavramı Kur'an ve hadislerden alıp kendi bakış açılarıyla sınırlandırıp yorumlamışlar, tasavvufî eğitimde önemli bir yer vermişlerdir. Kur'an'da bir imtihan vesilesi yahut musibet olarak bahsedilen hüzün, tasavvufî eğitimde bir metot olarak kullanılmıştır. Kur'an'da asıl itibariyle teşvik edilmeyen bir durum olan hüzün, tasavvufta teşvik edilen bir vasfa dönüşerek bir makam olarak yorumlanabilmiştir. Dolayısıyla hüzün, Kur'an'daki zâhir anlamından uzaklaşarak işârî yorumlarla yeni bir mânâ ve yeni bir boyut kazanmış olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.5. Kabz ve Bast

Kabz (القبض) ve *bast* (البسط) kavramları mutasavvıfların hal yahut makam olarak değerlendirdikleri iki kavramdır. Söz gelimi Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî eserlerinde kabz ve bast kavramlarına hal olarak yer verirlerken, Herevî ise her iki kavramı da "Hakikatler" kısmındaki makamlar arasında ele almıştır.[252]

Kabz, sözlükte "bir şeyi avucun tümüyle almak, tutmak, daraltmak, baskı yapmak, sıkıştırmak, büzmek ve sıkmak" gibi anlamlara gelir.[253] Kabzın zıddı ise basttır. Bast, sözlükte "bir şeyi yaymak, genişletmek, sermek, açmak ve uzatmak" gibi anlamlara gelmektedir.[254] Tasavvuf ıstılâhı olarak kabz, sâlikin bir anda kalbine gelen mânevî sıkıntı nedeniyle hissettiği tutukluk halini ifade eder.[255] Bu halin tam tersi yani sâlikin kendisini rahat, ferah ve huzurlu hissetmesi ise bast olarak adlandı-

Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, III, 528, no. 6633.
[252] Serrâc, *el-Luma'*, s. 293; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 93; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 433; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 118-119.
[253] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 652; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXIX, 3512; Firûzâbâdî, *Besâir*, IV, 228; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XIX, 5.
[254] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 122; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 283; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 188; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 218; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XIX, 142.
[255] Bkz. Süleyman Uludağ, "Kabz", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 44, 45.

rılır. Kuşeyrî'ye göre kabz ve bast, sâlikin havf ve recâyı geçip yükseldiği iki haldir. Diğer bir deyişle tasavvufa yeni intisap etmiş bir mürid için havf ve recâ hali, seyrü sülûkta ilerlemiş ârif için ise kabz ve bast halleri söz konusudur.[256] Havf, sevilen ve istenilen bir şeyin elden kaçma ihtimali yahut sakınılan bir duruma gelecekte maruz kalma kaygısından kaynaklanır. Recâ da aynı şekilde arzulanan bir şeyin gelecekte elde edilmesi ümidi yahut korkulan tehlikeli bir durumun ortadan kalkması temennisidir. Buna mukabil kabz ve bastta istikbale dair kaygı ve ümit söz konusu olmayıp, tam aksine hâlihazırda yaşanılan durumu ifade etmektedir.[257]

Serrâc, kabz ve bastın mârifet ehline ait iki hal olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu hale sahip olan kimseler, yeme, içme, konuşma gibi bazı mubahlara karşı çekingen bir tavır sergilerler. Bast halinde ise bu mubahlara karşı oluşan bu durum normale döner ve Allah bu kimselerin velîsi olur.[258] Hücvîrî'ye göre kabz, hicap halindeki kalplerin tutulması, bast ise keşf halindeki kalplerin çözülmesidir. Bunların her ikisi de kişinin tekellüfü olmaksızın Hak'tan gelmektedir.[259] Öte yandan Herevî ise kabzın Allah'ın kendisi için seçtiği, sakındığı ve koruduğu kimselerin makamı olduğunu belirtir.[260] Ona göre bast ise kulun zâhirini ilim ve kulluğun gereklerini yerine getirmesi, bununla birlikte bâtınını da mârifet ile meşgul etmesidir.[261]

Kabz ve türevleri Kur'an'da dokuz, bast ve türevleri ise 25 yerde geçmektedir.[262] Bu âyetlerden sûfîlerin eserlerinde daha çok üzerinde durdukları âyet Bakara sûresinde yer almaktadır. Allahu Teâlâ buada şöyle buyurmaktadır:

وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ.

[256] Sühreverdî, kabz ve bast ile ilgili açıklamalarına başlarken öncelikle şeyhlerin bu konudaki tariflerinin muğlak olduğunu ve kendisinin bunların hakikatini gösteren açık fikirler bulamadığını ifade eder. Ayrıca Sühreverdî, kabz ve bastın belli bir mevsimi olduğu ve bunun dışında gerçekleşmediğini belirtir. Avamın bu hallere sahip olamayacağını onlar için havf ve recânın söz konusu olabileceğini, kabz ve bastın havâsa ait olduğunu söyler. Kabz, nefsin sıfatının ortaya çıkması ve nefsi kuşatması, bast ise kalbin sıfatının ortaya çıkması ve kalbi kuşatmasıdır. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, el-Mektebetü'l-allâmiyye, Mısır, 1358/1939, s. 360, 361.

[257] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 93. Ayrıca bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 144.

[258] Serrâc, *el-Luma'*, s. 294.

[259] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 433.

[260] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 118.

[261] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 119; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, I, 533.

[262] Bkz. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres, s.* 529, 119.

"Allah kabz eder ve bast eder."[263] Kabz ve bastı bu âyet ile istidlâl eden mutasavvıflardan Kuşeyrî, burada her iki halin de Allah'tan geldiğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı sıkıntılı bir hal olan kabzdan kurtuluşun ancak Allah'ın izni ile olacağı, bunun için müridin tam bir teslimiyet içerisinde olması gerektiğini belirtmektedir.[264]

Siyak-sibak ilişkisi içerisinde bakıldığında âyetin kişinin Allah yolunda cihad için mal-mülk harcaması ile ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim bir önceki âyette "Allah yolunda savaşın. Bilin ki Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir."[265] buyurulmaktadır. Bu bağlamda okunduğunda âyetin, "Mal, Allah yolunda harcandığında[266] Allahu Teâlâ tarafından kabz edilmiş, alınmış olabilir ama gerek bereketlendirmek gerekse sevap yazmak suretiyle bast yani bir ferahlama sağlamış olur." şeklinde anlaşılabileceğini burada belirtmeliyiz. Bununla birlikte âyette geçen kabz ve bast ifadelerine müfessirlerin çeşitli anlamlar verdikleri de bilinmektedir. Bunların en yaygını "rızkın genişlemesi yahut daralması" anlamıdır.[267] Bunun haricinde "Bir topluluktan zorla çekip alır ve başka bir topluluğa verir.", "Birinde bir araya toplarken diğerinde ise dağıtır." ve "öldürür ve diriltir" şeklinde anlamlandırılabileceği belirtilmiştir.[268] Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla mutasavvıfların kabz ve bast kavramlarına yükledikleri mânânın müfessirlerinkinden daha genel bir anlam olduğu anlaşılmaktadır. Mutasavvıfların Kur'an'daki özel bir olay yahut anlam ifade eden bu iki kelimeyi kendi tasavvufî tevilleriyle yeni bir anlam alanı içerisinde kavramlaştırmış oldukları görülmektedir.

Herevî, kabz ve bast kavramları için yukarıdaki âyeti eserine almamıştır. Bunun yerine kabz makamı için,

ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا.

"Sonra onu (gölgeyi) azar azar kendimize kabz ettik (kısalt-

[263] Bakara, 2/245. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 294; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 94; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 433; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 360.

[264] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 94.

[265] Bakara, 2/244.

[266] Taberî buradaki harcamanın cihad için olabileceği gibi genel anlamda Allah rızâsı için harcama yahut Allah rızâsı için borç verme şeklinde de anlaşılabileceğini belirtmektedir. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IV, 428.

[267] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IV, 433; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 356;

[268] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 652; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, III, 266; Firûzâbâdî, *Besâir*, IV, 228.

tık).” âyeti ile istişhâd etmiştir.[269] İbnü'l-Kayyim, bu âyetteki kabzın tasavvuftaki kabz kavramı ile kelime kökü dışında herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirtmektedir. Hakikaten de âyette Allahu Teâlâ'nın kudretinden bahsedilmekte, buna örnek olarak gölgeyi nasıl uzatıp kısalttığı açıklanmaktadır. Tasavvufta ifade edildiği üzere insanın içinde bulunduğu bir hale işâret söz konusu değildir. Dolayısıyla bu âyetin kabz kavramı ile İbnü'l-Kayyim'in de belirttiği gibi kelime anlamından başka bir irtibâtının bulunmadığı açıktır.

Herevî bast makamı ile ilgili olarak ise Şûrâ sûresinde yer alan şu âyet ile istişhâd etmiştir:

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

“Gökleri ve yeri var eden odur. Size kendi cinsinizden eşler yaratan ve bu suretle üreyip çoğalmanızı sağlayan, aynı şekilde hayvanları erkekli-dişili olarak yaratan da odur. Onun hiçbir benzeri yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”[270] Kulun âyette zikredilen nimetler içerisinde yaşaması, özellikle üreyip çoğalma nimetine mazhar olması Herevî'ye göre bast hali olarak yorumlanmış olmalıdır.[271] Fakat bu yorumun da işârî bir tevile dayandığı anlaşılmaktadır. Yoksa âyetin zâhirinden böyle bir mânânın çıkartılması mümkün gözükmemektedir. Netice itibariyle her üç âyetin de kabz ve bast kavramlarıyla irtibatının ancak işârî teviller ile sağlandığı açıktır.

1.2.6. Lütuf ve Kahr

Lütuf (اللطف) ve *kahr* (القهر) Hücvîrî'nin eserinde yer verdiği iki kavramdır.[272] Lütuf, sözlükte “taltif etmek, ihsân, yumuşak davranma, yardım ve tevfîk” anlamlarına gelirken[273] onunla tam zıt bir anlama sahip olan kahr ise “ezmek, kahretmek, boyun eğdirmek, eziyet etmek ve perişan etmek” anlamlarına tekabül etmektedir.[274] Hücvîrî'ye göre lütuf ve kahr sûfînin içinde bulunduğu iki hal-

[269] Furkân 25/46. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 118.
[270] Şûrâ 42/11. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 119.
[271] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 229.
[272] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
[273] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 86; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 250; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 450.
[274] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 438; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 35; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 414.

dir. Lütuf sözünden maksat sırrın bekası, müşâhedenin devamı, istikamet derecesinde halin karar kılması konusunda Cenâb-ı Hak'tan gelen teyittir. Diğer bir deyişle Hakkın kuluna lütfedip muradlarını yerine getirmesidir. Kahr hali ise Hakk'ın iradesi ile şahsî isteklerin ortadan kaldırılması (fâni kılınması), nefsin her türlü arzudan soyutlanması, artık kulun arzu ve isteklerinin yerine getirilmeyecek olması halidir. Başka bir ifade ile Cenâb-ı Hakk'ın kulunun muradını kendi muradına döndürmesi ve muradsız olarak onu kahretmesidir. Hatta kahr halindeki bir kul susadığında denize gitse denizin dahi kuruyacağı ifade edilerek bu haldeki kulun durumu tasvir edilmektedir.[275]

Tasavvufta lütuf halinin mi yoksa kahr halinin mi daha üstün olduğu konusu tartışılmıştır. Lütuf halinin üstünlüğünü savunanlar Şûrâ sûresinde yer alan şu âyeti kendilerine delil getirmişlerdir:

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ.

“Allah kullarına karşı çok lütufkârdır.”[276] Diğer kahr halinin lütuftan üstün olduğu kanaatini paylaşan sûfîler ise En'âm sûresindeki şu âyeti delil getirmektedir:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ.

“O, kullarının üstünde kahirdir.”[277] Mutasavvıflar esas itibariyle bu iki âyeti lütuf ve kahr kavramları için delil getirmişlerdir. Fakat her iki âyette de lütuf ve kahrın kelime anlamları ile kullanılmış olduğu görülmektedir. Nitekim ilk âyette Allah'ın çok lütufkâr olduğu, dilediği kuluna dilediği gibi rızık ve nimetler bahşedeceği, ikinci âyette ise Allah'ın bir kuluna sıkıntı ve musibet verirse bunu ancak kendisinin giderebileceği, onun mutlak hüküm ve hükümranlık sahibi olduğu belirtilmektedir. Sûfîlerin bu âyetlerden yola çıkarak kavramlara verdikleri anlamlar ise işârî tevil kabilinden yaptıkları yorumlara dayanmaktadır. Nitekim Hücvîrî, Allah'ın lütfunu, kulunun muradını yerine getirmesine, kahrını ise onun istek ve arzu duyduğu şeyleri yerine getirmemesine yormaktadır. Hücvîrî'nin bu yorumunun âyeti zâhir anlamının ötesinde tasavvufî bir tevil ile ortaya koymuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan kelime anlamı itibariyle

[275] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 435.
[276] Şûrâ, 42/19. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 436.
[277] En'âm, 6/18. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 436.

Kur'an kaynaklı olan bu iki kavramın ıstılâhî anlamını tasavvufî yorumlarla kazanmış olduğunu söylemek mümkündür.

1.2.7. Mahv ve İsbat

Mahv (المحو) ve *isbat* (الإثبات) kavramları aralarındaki irtibattan dolayı Kuşeyrî'nin ıstılâhlar arasında beraber ele aldığı kavramlardandır. Öte yandan Serrâc ise eserinde yalnızca mahv kavramına yer vermiştir.[278] Mahv sözlükte, "silmek, geçersiz kılmak, bir şeyin izi kalmayacak şekilde kaybolması ve yok etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[279] Serrâc'a göre de mahv, bir şeyin kendisinden eser kalmayacak şekilde ortadan kalkmasıdır. Eğer kendisinden bir iz kalırsa buna tams (طمس) adı verilir.[280] İsbat ise sözlükte mahv ile tam anlamıyla zıt bir mânâya sahip olup "geçerli ve sabit kılmak" demektir.[281] Tasavvufta mahv ve isbat kavramları sâlikin kötü huy ve alışkanlıklarını terk edip iyi huy ve itiyatlar edinmesini ifade eden terimlerdir.[282] Bu anlamıyla fenâ ve beka kavramlarının ahlâkî boyutu ile yakın anlam alanlarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî, mahvın "alışılan sıfatları ortadan kaldırmak", isbâtın ise "ibadetin ahkâmını yerine getirmek" olduğunu belirtir. Ona göre, bir kimse kötü davranışların yerine övülmüş hal ve davranışları kuşanırsa o kimse mahv ve isbat sahibi olur.[283] Ayrıca Kuşeyrî'ye göre hakikatte mahv ve isbat ancak Allah'ın kudreti ile gerçekleşir. Mahv Allah'ın örtmesi ve yok etmesiyle, isbat da Allah'ın ortaya çıkartması ve var etmesi ile meydana gelir. Diğer bir deyişle mahv ve isbâtın Allah'ın iradesi dışında ortaya çıkması mümkün değildir. Kuşeyrî buna, mutasavvıfların çoğunlukla mahv ve isbat kavramlarını temellendirdikleri,

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ.

"Allah dilediğini mahv ve isbat eder." âyetini delil getirir.[284] Kuşeyrî âyeti açıklarken, Allah'ın âriflerin kalbinden Allah'tan gayrısının zikrini çıkartıp müridlerin dillerine Allah'ın zikri-

[278] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109; Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.
[279] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 464; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XLVI, 4150.
[280] Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.
[281] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 78; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 467.
[282] Süleyman Uludağ, "Mahv ve İsbat", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 395. Ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1490.
[283] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 109.
[284] Ra'd, 13/39. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109; Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.

ni yerleştirdiğini ifade eder. Ayrıca Allah'ın her bir kulu için mahv ve isbâtı kulun haline uygun şekilde gerçekleştireceğini de belirtir.[285] Aynı şekilde Serrâc da mahv kavramını anlatırken bu âyet ile istidlal eder ve âyetin "Allah, onları huzurunda toplar ve onların nefislerini yok eder. Yani onlar artık yaptıkları fiil ve hareketlerin failinin, nefisleri değil Allah olduğunu görürler." şeklinde anlamlandırılabileceğini belirtir.[286] Serrâc'ın bu açıklaması fenâ ve beka kavramlarını hatırlatmaktadır. Nitekim tasavvufta nefislerin yok olması fenâ, fiillerin Allah'a atfolunması ise beka kavramları ile alâkalı olarak ele alınmaktadır.

Tefsirlere bakıldığında ise bu âyet ile ilgili çeşitli yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bazı müfessirler lafzın umumi olması hasebiyle herhangi bir şeye tahsis etmeksizin her şeyin bu âyet kapsamına girebileceğini belirtmişlerdir.[287] Diğer bazı müfessirler ise Allah'ın kulunun tüm işlerini düzenlediği, bunu yaparken de bazılarını iptal ettiği, bazılarını ise aynen uyguladığı fakat şakî yahut saîd bir kimse olacağı ya da ne zaman öleceği konularının müstesna olduğu, bu konularda değişiklik yapmayacağı yönünde yorumlar yapmışlardır.[288] Fakat bu kanaatin tersine Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Katâde gibi bazı kimselerin ecel, şekavet, saadet, rızık gibi konularda da Allah'ın bazı değişikliklere gidebileceği kanaatinde oldukları, bunun için de "Allah'ım ben şakîlerden isem beni saîdler arasına dâhil eyle" şeklinde dualar ettikleri rivayet edilmektedir.[289] Ayrıca âyette kast olunanın ecel olduğu yönünde de bazı yorumlar bulunmaktadır. Bu bağlamda âyetin mânâsının "eceli geleni öldürür, gelmeyeni ise eceli gelene kadar hayatta bırakır." şeklinde olması gerektiği ifade edilmektedir.[290] Bazı müfessirler bu âyetin doğrudan Kur'an ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Buna göre, Allah dilediği âyetleri nesh eder ve dilediği âyetin ise hükmünü bâkî kılar anlamı verilmektedir.[291] Bazıları ise bu âyetin insanoğlunun amelleri ile ilgili olduğunu söyleyerek Allahu Teâlâ'nın,

[285] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109.
[286] Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.
[287] Vâhidî, *el-Vasît*, III, 19; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XIX, 51; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 329.
[288] Taberî, *Tefsîr*, XIII, 559-564; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 575.
[289] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIII, 566; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, II, 196; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 19.
[290] Taberî, *Tefsîr*, XIII, 568.
[291] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIII, 566; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, II, 197; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XIX, 51.

hafaza meleklerinin kayıtlarında yer alan hayır veya şer kabilinden olmayan amelleri sileceği yorumunu yapmışlardır.[292]

Âyet ile ilgili daha farklı yorumlar da mevcut olmakla birlikte yapılan bu tevillerin her birinin aslında âyetin zâhir anlamı çatısı altında mütalaa edilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim Kurtubî'nin de işaret ettiği gibi[293] âyetteki ifade geneldir ve buradan neyin kastedildiği tam olarak anlaşılamayacağından dolayı bu âyeti sınırlamak yerine umumî anlamı ile almak daha uygun olacaktır. Bu açıdan bakıldığında mutasavvıfların âyete verdiği mânâların da âyet kapsamında ele alınabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Kuşeyrî mahv ve isbâtın Allah'ın fiillerinin vasıflarından olduğunu, söz gelimi mahvın ademe (yokluğa), isbâtın ise ihdâsa (ortaya çıkartmaya) delalet ettiğini, Allah'ın zâhidlerin gönlünden dünya sevgisini yok edip yerine zühdü yerleştirmesinin de bu kapsamda ele alınacağını belirtir. Aynı şekilde âriflerin gönlünden hazları çıkartıp Allah'ın hukukunu yerleştireceği yorumu da yapılabilir. Yine ona göre, tevhid ehlinin gönlünden Allah'tan gayrısını çıkartarak Allah'ı müşâhedeyi tesis edeceği de söylenebilir.[294] Fakat bu yorumların âyetin umumi mânâsından yola çıkarak tasavvufî teviller ile ulaşılan çıkarımlar olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

1.2.8. Safâ ve Istıfâ

Safâ (الصفاء) ve *ıstıfâ* (الإصطفاء) kavramları, tasavvuf kaynaklarının özellikle ıstılâhlar ile ilgili bölümlerinde ele alınmış kavramlardır. Söz gelimi sûfî müelliflerden Serrâc her iki kavramı, Hücvîrî ise yalnızca ıstıfâ kavramını bir ıstılâh olarak açıklamıştır[295] Herevî ise safâ kavramına bir makam olarak yer vermiştir.[296] Ayrıca çok kabul görmese de bazı araştırmacıların "tasavvuf" kavramının kökünü safâ kelimesine dayandırdıkları da bilinmektedir.[297]

Safâ, sözlükte "duruluk, berraklık, saflık ve arılık" anlamlarına gelmekte, ıstıfâ ise aynı kökten türemiş olmakla birlikte "bir

[292] Bkz. Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, II, 197; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XIX, 51.
[293] Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 329.
[294] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 201.
[295] Serrâc, *el-Luma'*, s. 290, 316; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[296] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 103.
[297] Örneğin bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 95.

nesnenin saf ve katışıksız kısmını almak, seçmek, tercih etmek, arındırmak ve elemek" anlamlarını ifade etmektedir.[298] Tasavvufta birbiriyle ilişkili olan bu iki kavramdan safâ, temizlik, saflık ve her türlü kötülükten arınmışlığı; ıstıfâ ise Allah'ın saflaştırmak ve arındırmak suretiyle seçmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim Serrâc'a göre safâ, kulun her türlü karışık tabiat ve huylardan arınmış ve tasavvufî hakikatlerin zuhuru esnasında kendi fiilini görmekten kurtulmuş olmasıdır. Bu bağlamda kişinin safâ halindeyken safâyı düşünmesi bile kalbinin yeterince saf hale gelmediğini göstermektedir.[299] Istıfâ ise Allah'ın ezelî ilminde kulunu seçmesini ifade etmektedir.[300] Istıfâ genel anlamda müslüman olma vasfı verilerek seçilme şeklinde olabileceği gibi özelde nübüvvet için seçilme anlamında peygamberlere has bir surette de gerçekleşebilmektedir.

Hücvîrî'ye göre Allah'ın, kulunun kalbini mârifetullah için boş ve sâfî hale getirmesine ıstıfâ denir. Mârifet kulun gönlüne yerleşince burada kendi saflığını yayma imkânı bulur. Ona göre âsî yahut itaatkâr olması, velî ya da nebi olması, avamdan veya havâstan olması fark etmeksizin bütün müminler bu derecede eşittir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ.

"Biz bu kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktık. Onlardan bazıları (bu emanetin hakkını vermemekle) kendilerine zulmeder. Bazıları orta bir yol takip eder. Bazıları ise Allah'ın izniyle bu emanetin hakkını verme hususunda en önde gider. İşte gerçek fazilet budur!"[301] Sûfîlere göre bu âyette Allahu Teâlâ'nın müminleri kâfirler arasından seçip aldığı ve Kur'an ile müşerref kıldığı ifade edilmektedir.[302] Tefsirlere bakıldığında da burada ifade edilen seçilmiş kimselerin ümmet-i Muhammed'in tamamını kapsadığı görülmektedir.[303] Bu bakımdan Hücvîrî'nin istidlâli müfessirlerin yorumlarıyla örtüşmektedir. Fakat âyette

[298] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 403; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 292; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 283; Süleyman Uludağ, "Tasfiye", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 127.
[299] Serrâc, *el-Luma'*, s. 290.
[300] Serrâc, *el-Luma'*, s. 316; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 212.
[301] Fâtır, 35/32. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[302] Tüsterî, *Tefsîr*, s. 129; Sülemî, *Tefsîr*, II, 161.
[303] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 558; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 367; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 893.

müminlerin kendilerine Kur'an'ın gönderilmesi itibariyle seçilmiş olduklarının ifade edilmesine karşın Hücvîrî'nin bu âyeti mârifetullah için kulların seçilip sâfî hale getirilmesi doğrultusunda yorumlamış olması, onun âyetin zâhirinden uzaklaşıp işârî bir tevile yönelmiş olduğunu göstermektedir. Zira âyetin zâhirinden böyle bir anlamın çıkarılması mümkün gözükmemektedir. Öte yandan Kur'an'ın da esas itibariyle marifetullah için bir araç olarak gönderilmiş olduğu, dolayısıyla âyetin ıstıfâ kavramına delâlet ettiği düşünülebilirse de bu yorumun da yine işârî bir tevilden öteye gidemeyeceği açıktır.

Diğer taraftan gönlün her türlü bulanıklıktan temizlenmiş ve arınmış hali tasavvufta safâ kavramı ile ifade edilmektedir. Herevî bu anlamdaki safâyı bir makam olarak ele almakta ve bu makam ile ilgili olarak da Sâd sûresinde yer alan,

وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْاَخْيَارِ.

"Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir." âyetiyle istişhâd etmektedir.[304] Herevî'nin bu âyeti safâ kavramı ile ilişkilendirmesi burada yer alan (مصطفى) kelimesinin (صفو) kökünden türetilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim *mustafâ*, "bulanıklıktan, başka bir şeyin karışmasından tamamen arındırılmak suretiyle seçilmiş şey" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Herevî'ye göre bu âyette ifade edilen *mustafâ* sıfatında safâ ehline bir işâret vardır.[305] Nitekim safâ her türlü tereddüt ve kararsızlıklardan arınmışlığı simgelemektedir.[306] Öte yandan burada ifade edilen seçkin kimseler, bir önceki âyette bildirildiği üzere Hz. İbrâhim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'dur.[307] Tefsirlerde ifade edildiğine göre bu peygamberler Allah'a itaat ve risâlet için seçilmişlerdir.[308] Mâturîdî de bu peygamberlerin safâ ehli olduklarını ve Allahu Teâlâ'nın onları bizzat kendisi ve risâleti için seçmiş olduğunu belirtmektedir.[309] Bir tasavvuf kavramı olarak safâda da kişinin her türlü kararsızlık ve bocalamadan arınması böylece seçkin kimselerden olması söz ko-

[304] Sâd, 38/47. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 103.
[305] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 109, 110; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 296.
[306] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 103; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 296.
[307] Sâd, 38/45.
[308] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 649; Taberî, *Tefsîr*, XX, 120.
[309] Mâturîdî, *Tefsîr*, IV, 278.

nusudur. Bu açıdan bakılarak yukarıdaki âyetin kısmen de olsa safâ kavramına delâlet ettiği düşünülebilirse de bu delâletin ancak işârî bir yorum ile mümkün olabileceği açıktır. Nitekim bu tür bir tevilde belirli peygamberler ile ilgili olan bu âyetin genele teşmil edilerek gönlü arınmış olan herkesin âyet kapsamına dâhil edilmesi söz konusudur. Bu genel anlamın âyetin zâhirinden çıkarılması mümkün gözükmemektedir. Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki bu âyette bazı peygamberlerden seçilmiş kimseler olarak bahsedilmesi tasavvuftaki ıstıfâ kavramının mânâsına daha uygun gözükmektedir. Nitekim ıstıfâda Allah'ın kulunu seçmesi söz konusudur. Peygamberler de nübüvvet vazifesi için seçilmiş kimselerdir. Dolayısıyla peygamberlerin seçilmesi tam olarak ıstıfâ kavramı kapsamına girmektedir. Herevî'nin bu âyeti safâ kavramı için vermiş olması ise onun ıstıfâyı ayrı bir makam olarak eserine almamış olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca her iki kavramın da birbiriyle yakın bir anlam ilişkisi içerisinde olması Herevî'yi bu âyet ile istidlâle sevk etmiş olmalıdır.

Istıfâ kavramının dayandırıldığı diğer bir âyet ise Hac sûresinde yer almaktadır. Serrâc'ın eserine aldığı bu âyette Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ.

"Allah meleklerden de elçiler seçer insanlardan da. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi görür."[310] Bu âyette de ıstıfanın kelime anlamı ile kullanılmış olduğu görülmektedir. Serrâc'ın ıstıfâ kavramını "Allah'ın ezelî ilminde kulunu seçmesi" şeklinde tanımladığı[311] düşünüldüğünde âyette ifade edilen seçimin bu tanıma uygunluk arz ettiği söylenebilir. Fakat ıstıfânın peygamberlere yahut meleklere hasredilmeyip genel anlamda Allah'ın kulunu seçmesini kapsadığı düşünüldüğünde ise âyetin tam olarak ıstıfâ kavramını yansıtmadığı anlaşılacaktır. Nitekim Allah'ın velî kulunu seçmesi de ıstıfâ kavramı dâhilinde mütalaa edildiği düşünüldüğünde âyetteki özel bir seçimin genele teşmil edildiği anlaşılacaktır.

Istıfâ kelimesinin dışında, Arapça'da ıstıfâ ile eş anlamlı bir

[310] Hac, 22/75. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 316.
[311] Serrâc, *el-Luma'*, s. 316; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 212.

kelime olan ictibâyı (الإجتباء) içeren bazı âyetler de bu kavram ile ilgili olarak istidlâl edilmektedir. Nitekim Serrâc ictibânın ıstıfâ ile aynı anlama geldiğini belirterek şu âyeti vermektedir:

وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

"Onların atalarından, çocuklarından ve kardeşlerinden bazılarını da (vahiy ve peygamberliğe mazhar kıldık.) Böylece onları da seçip hepsini doğru yola ilettik."[312] Burada da Allah'ın bazı kullarını seçip peygamberlikle görevlendirdiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyetin de yine tasavvuftaki ıstıfânın peygamberlerle ilişkili yönüne kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Delil getirilen bu âyetler değerlendirildiğinde söz konusu âyetlerin safâ ve ıstıfâ kavramları için mutasavvıflara ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim âyetlerin zâhirinden, ıstıfâ kelimesinin Allah'ın müminleri, peygamberleri yahut melekleri seçmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamların ıstıfâ kavramının anlam alanına girdiğini söyleyebiliriz. Fakat âyetlerde seçilmiş kimseler, nübüvvet yahut müslüman olma vasıfları ile öne çıkarken tasavvufta ise ıstıfânın mârifetullaha ulaşma özelinde tevil edilmesi bu kavramın âyetlerle olan bağını işârî boyuta taşımaktadır. Aynı şekilde safânın Allah'tan gayrısını gönülden çıkartarak arındırıp marifetullah için hazırlama gibi tasavvufta öne çıkan anlamının kaynak gösterilen âyetlerde yer almaması bu kavramın da içeriğinin işârî tevillerle zenginleştirildiğini göstermektedir. Buradan yola çıkarak söz konusu âyetlerin kelime anlamıyla safâ ve ıstıfâ kavramlarına kaynaklık ettiğini, fakat ıstılâhî anlamlarına ise zâhir anlamlarının dışında işârî birtakım yorum ve çıkarımlarla varılmış olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

1.2.9. Semâ

Semâ (السماع) kavramı, tasavvuf meclislerindeki önemi, lehinde ve aleyhinde çok konuşulması ve özellikle mutasavvıflara yöneltilen pek çok tenkidin odağında yer alması sebebiyle tasavvuf kaynaklarında üzerinde çok durulan bir mesele olmuştur. Söz gelimi semâ kavramını ilk dönem sûfîlerinden Serrâc ve Kelâbâzî ıstılâhlar arasında, Ebû Tâlib el-Mekkî muhabbet ma-

[312] Enâm, 6/87. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 316.

kamı ile birlikte, Kuşeyrî eserinin sûfîlerin halleri ve makamlarına dair kavramlara ayırdığı bölümünde, Hücvîrî tasavvufî hakikatler ve muameleler arasında, Herevî ise "Başlangıç" bölümündeki makamlar arasında ele almıştır. Bu kaynaklarda daha çok semânın meşrûiyeti ve çeşitleri üzerinde durulmuş, hangi türlerinin dini bakımdan uygun hangilerinin ise mahzurlu olduğu yönünde detaylı denilebilecek açıklamalar yapılmıştır. Aynı şekilde Gazâlî de aralarındaki ilişkiden dolayı semâ ve vecd kavramlarını müstakil bir başlık altında beraber ele almış, âyet ve hadislerden çok sayıda delil getirerek semânın meşrûiyetini savunmuştur.[313]

Tasavvuf yolunda özellikle sâlikin yoğunlaşıp vecde gelmesinde özel bir işleve sahip olan semâ, sözlükte "işitmek, duymak, dinlemek, işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret" gibi anlamlara gelmekle birlikte daha çok "şarkı, nağme, musiki ve raks" mânâlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.[314] Tasavvufta ise semâ kavramı en genel anlamıyla "sûfînin kendisine gelen vâridi, zâhirî ve bâtınî sesleri işitmesini" ifade etmektedir.[315] Özelde ve yaygın olan anlamıyla ise semâ kavramı tasavvuftaki dini musikiyi ifade etmek için kullanılır. Nitekim sûfîler toplandıkları mekânlarda ve özellikle zikir meclislerinde musiki ve raksa büyük önem vermişlerdir. Öyle ki Kelâbâzî, semânın, hal sahiplerinin vaktin getirdiği yorgunluktan uzaklaşıp dinlenme maksadıyla yaptıkları bir nevi teneffüs olduğunu belirtmektedir.[316] Bununla birlikte sûfîler tamamen mânevî gayelerle icra ettikleri bu faaliyetin oyun, eğlence ve dünyalık zevk gibi amaçlarla meşgul olunan musiki (gınâ, teganni vs.) gibi algılanmaması için bunun yerine mutasavvıflara has bir tabir olan semâ terimini kullanmaya ihtimam göstermişlerdir. Böylece kendilerine has dînî musikileri ile ayrı bir yol takip etmeyi hedeflemişlerdir.[317]

[313] Serrâc, *el-Luma'*, s. 237 (Serrâc'ın eserinde vecd ve semânın adabına dair ayrı bir bölüm de yer almaktadır. Bkz. *Lüma'*, s. 171.); Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 178; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 101; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 363; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 448; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 23; Gazâlî, *İhyâ*, II, 363.

[314] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 275; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 102; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 242; Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 971; Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 455.

[315] Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 455.

[316] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 178.

[317] Bkz. Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı, İstanbul, 2005, s.168-170.

Semâ kavramı mutasavvıflar tarafından, ölçüsüz ve hoş olmayan sesleri de kapsaması itibariyle musikiden daha kapsamalı bir anlamda kullanılmaktadır. Nitekim kâinatı Allah'ın bir tecellîsi görmeleri hasebiyle her türlü sesten ibret almak onlar için gayet tabiîdir. Öyle ki sûfîlerin dini - dini olmayan ayrımı gözetmeksizin şarkı, şiir ve nağmeleri kendi meşrep ve hallerine göre yorumlayıp vecde gelmiş oldukları, hatta kilise çanının bile Allah'ı tesbih ettiğini düşündükleri vaki olabilmiştir.[318] Nitekim tasavvufî uygulamalarda semânın neticesi/semeresi olarak vecd ortaya çıkmakta, vecdin akabinde raks adı verilen ölçülü ve ahenkli hareket meydana gelebilmektedir.[319] Diğer taraftan semâ çoğu zaman gaybet-huzur, setr-tecellî, sekr-sahv, kabz-bast, heybet-üns gibi halleri ortaya çıkaran bir sâik fonksiyonu da üstlenmektedir.

Semâ terimi tarikatların oluşmasından sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin ve mûsikî nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin tertip ettiği mûsikî ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiştir. Hatta halk arasında semâ denilince akla ilk olarak Mevlevî zikir töreni gelir olmuştur.[320] Fakat tarikatlar öncesi dönemde semâ denilince sûfîleri vecde sevk eden söz, şiir ve genel anlamda musikinin akla geldiğini söylemek mümkündür. Semâ ile ilgili ele alacağımız deliller de bu anlam üzerine binâ edilmektedir.

Semâ kelimesi kök itibariyle Kur'an'da çeşitli âyetlerde geçmekle birlikte mutasavvıflar bunların tamamına yakınını semâdan kast olunan anlamı içermediği için eserlerine almamışlardır. Buna mukabil semâ kavramı ile ilgili istidlâl edilen bir âyette kök kelime olarak da semâya rastlanmaktadır. Diğer âyetlerde ise yalnızca ihtivâ ettiği mânâ itibariyle semâya işaret edilmekte olduğu öne sürülmüştür. Kaynak gösterilen âyetlerden içerisinde kelime kökü ile de semânın yer aldığı âyet Zümer sûresinde bulunmaktadır:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.

"Sözü dinleyip de onun en güzeline uyan kullarımı müjdele..."[321] Kuşeyrî, âyetteki (الْقَوْل) *el-kavl* ifadesinin gramer açısından lâm-ı

[318] Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, s.168.
[319] Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 364; Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, s.168-172.
[320] Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 457.
[321] Zümer, 39/18. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 363.

târifli olması hasebiyle genel bir anlam ifade edeceğini belirtmekte, bu bağlamda her türlü sözün bu âyet kapsamına gireceği yorumunu yapmaktadır. Kuşeyrî'ye göre sözün güzel olanına tâbî olanların övülmeleri (الْقَوْل) sözünün güzel ya da çirkin her türlü sözü kapsadığı kanaati için delil teşkil etmektedir.[322] Kuşeyrî âyetteki güzel sözü semâ olarak değerlendirmiş olmalı ki bu âyeti semâ kavramı için delil getirmiştir.

Bazı müfessirler buradaki (الْقَوْل) kelimesini "Kur'an" olarak yorumlamakta, güzel olanını ise Kur'an'daki "Allah'a itaatı gerektiren en güzel sözler" olarak açıklamaktadır.[323] Bazı müfessirler ise (الْقَوْل) ifadesinin genel bir anlam taşıdığını belirterek her türlü sözü kapsadığını söylemekte, sözün güzel olanını ise "tevhid ve Allah'a itaate sevk eden sözler" olarak tefsir etmektedir.[324] Bu ikinci yorum yani sözün genele teşmil edildiği yöndeki açıklamalar Kuşeyrî'yi desteklemekle birlikte, güzel sözün sûfîlerce semâ olarak tevil edildiği düşünüldüğünde ise müfessirlerin Kuşeyrî ile aynı kanaati paylaşmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim âyette yalnızca güzel sözden bahsedilmekte, insanı vecde getirecek nitelikte özel bir sözün âyetin zâhirinden çıkartılması mümkün gözükmemektedir. Bu bakımdan söz konusu ayetin zâhir anlamının semâ kavramına delâlet etmediği açıktır. Hele ki semânın dînî musiki anlamını taşıdığı düşünüldüğünde âyetin semâdan çok uzak bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında âyetin zâhir anlamı ile semâ kavramı için kaynaklık teşkil etmediği, ancak bazı işârî teviller neticesinde istidlâl edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Mutasavvıfların eserlerine aldıkları ikinci âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ.

"Onlar (cennetteki has) bahçelerde sevinç ve mutluluk içinde yaşayacaklar."[325] Kuşeyrî bu âyetin semâya delâlet ettiğini belirtmektedir. Kuşeyrî'nin buradaki semâ ile musikiyi kastettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kuşeyrî, bu âyetin ardından, şeriatça kötülenmiş aletlerden dinlenmediği, itikadî açıdan mah-

[322] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 364.
[323] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 673; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VII, 383.
[324] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 184; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VIII, 227; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* V, 241; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VII, 383; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 266, 267.
[325] Rûm, 30/15. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 364.

zurlu olmadığı, kişinin lehviyâta, hevâ ve hevese kapılmasına sebebiyet vermediği müddetçe güzel melodili, zevk verici nâmeli şiirlerin mubah kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Hatta dinlendiğinde Allah'a itaat yolunda şevki artırması, Allah'ın muttakî kulları için hazırladığı dereceleri hatırlatması, hatalar konusunda bir uyarı niteliği taşıması, kalbe saf vâridât getirmesi gibi fonksiyonlar içeren semânın dinen müstehap olacağını ve bu tür semânın şeriatça da tercih edileceğini ifade etmektedir.[326] *er-Risâle* şârihi Ebû Yahyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) bu açıklamalara cennetteki semânın huriler tarafından icra edileceği ayrıntısını da ilave etmektedir.[327] Bu âyete eserinde yer veren Serrâc da Mücâhid'in âyette ifade edilen sevinç ve neşenin "hurilerin tatlı nağme ve şarkıları" olduğu kanaatini aktarmaktadır.[328] Serrâc'a göre semâ cennetliklere verilecek özel bir ihsân olmakla birlikte aynı zamanda dünyada da helâl kılınan bir nimet konumundadır.[329]

Tefsirlere bakıldığında ise bu âyetin "cennette çeşitli nimetlere mazhar kılınacaklar" yorumu yapılarak genel anlamda cennet ehline verilecek her türlü ikramı kapsayacağı ifade edilmektedir. Bunun yanında bazı müfessirler buradaki nimetin özel bir ikrâm olduğunu, bunun da "semâ ve musiki ile mükâfatlandırılma" şeklinde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.[330] Bazı müfessirlerin dile getirdiği bu ikinci tevil, Kuşeyrî'nin vermiş olduğu mânâ ile örtüşmektedir. Fakat bu yorumun âyetin zâhirinden çıkartılamadığı açıktır.

Kuşeyrî, güzel sesin Allah'ın yaratma esnasında kuluna bahşettiği bir nimet olduğunu söyler ve Fâtır sûresinde yer alan,

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ.

"Dilediğini yaratma hususunda onun sınırı yoktur."[331] âyetini delil getirerek Allah'ın dilediğini güzel sesli olarak yaratacağını belirtir. Serrâc, Kuşeyrî ve Gazâlî gibi mutasavvıflar da âyetin

[326] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 364.
[327] Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, IV, 209.
[328] Tefsîrlerde ise Mücâhid'in bu âyet ile ilgili olarak "nimetlendirilirler" anlamı verdiği kaydedilmektedir. Bkz. Semerkandî, *Tefsîr*, III, 8; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VII, 296.
[329] Serrâc, *el-Luma'*, s. 242.
[330] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 409; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 471-473; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 840; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 430; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, III, 331.
[331] Fâtır, 35/1. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 237; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 367; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 455; Gazâlî, *İhyâ*, II, 367.

semâya delâleti hususunda Kuşeyrî ile aynı kanaatte olup ayrıca bu âyetin müfessirlerce de güzel ses olarak tefsir edildiğini belirtmektedirler.[332] Hakikaten mutasavvıfların işaret ettiği gibi bazı müfessirler âyetten kast olunanın "güzel ses" olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.[333] Fakat âyet, bağlamı itibariyle incelendiğinde bu tevilin uzak bir ihtimal olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında yapılan yorumların büyük çoğunluğunun âyetin özel olarak "Allah'ın melekleri ve kanatlarının sayısını dilediği gibi yaratacağı" yönünde yoğunlaştığı görülmektedir.[334] Mutasavvıfların bu yorumlarında âyetin yalnızca bir bölümünü ele almalarının etkisi büyüktür. Nitekim bir bütün olarak düşünüldüğünde âyetin meleklerle ilgili olduğu yönündeki anlam kuvvet kazanmaktadır. Nitekim âyetin tamamı okunduğunda şöyle buyurulmakta olduğu görülecektir:

"Bütün övgüler gökleri ve yeri var eden, ikişer, üçer, dörder kanatlı melekleri elçiler olarak gönderen Allah'a mahsustur. Dilediğini yaratma hususunda onun sınırı yoktur. Çünkü Allah her şeye kadirdir."[335]

Buradan, âyetteki yaratma ifadesi zâhir anlam itibariyle meleklerin kanat sayıları ile ilgili gözükmektedir. Mutasavvıfların kanaatini destekleyen diğer kanaat ise âyetin bağlamından kopartılarak yapılabilecek işârî bir tevile dayanmaktadır.

Kuşeyrî Allah'ın dilediğini güzel sesli olarak yaratacağını belirtirken çirkin sesi ise kötülediğini ifade ederek şu âyeti nakletmektedir:

إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ.

"Seslerin en çirkini eşeklerin sesidir."[336] Bu âyette eşeğin sesinin çirkin bir ses olduğu belirtilmektedir. Kuşeyrî âyetin mefhum-ı muhalifinden sesin çirkini olduğu gibi güzelinin de olabileceği çıkarımını yapar. Daha sonra seslerin güzel ve çirkininin olmasından yola çıkarak semânın güzel sesi ifade ettiği ve dolayısıy-

[332] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 237; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 367; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 455; Gazâlî, *İhyâ*, II, 367.
[333] Bkz. Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 80; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 500; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VII, 201.
[334] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIX, 327; Semerkandî, *el-Bahru'l-ulûm*, III, 80.
[335] Fâtır, 35/1.
[336] Lokman, 31/19. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 237; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 367; Gazâlî, *İhyâ*, II, 367.

la övülmüş ve meşru görülmüş olduğu sonucuna varır. Kuşeyrî ile aynı kanaati paylaşan Serrâc da âyette çirkin sesin kötülenmesinden yola çıkarak güzel sesin övülmeye değer olduğunu ifade etmektedir.[337] Gazâlî de bu âyetin güzel sesin övülmesine dair bir kanıt olarak alır ve kendisine yöneltilecek "Güzel ses dinlemek ancak Kur'an tilaveti olursa mubahtır!" şeklindeki bir itiraza ise bülbül sesi örneğiyle cevap verir: "O halde bülbül sesi dinlemek de haram olmalıdır. Nitekim Kur'an tilaveti değildir. Hiçbir mânâ içermeyen bülbül sesi caiz oluyor da içerisinde doğru bilgiler ve hikmetler içeren semâ neden caiz olmasın?"[338]

Serrâc bu âyetlerin dışında semânın mubah oluşuna dair iki farklı âyet zikretmektedir. Bunlardan ilkinde şöyle buyurulmaktadır:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.

"Şeksiz-şüphesiz inanan kimseler için yeryüzünde ve bizzat kendi nefislerinde nice deliller vardır. Bunca delili hiç görmez misiniz?"[339] Diğer âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ.

"Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz."[340] Serrâc, her iki âyette de ifade edilen nefislerde birtakım delillerin gösterilmesi meselesinin semâya delalet ettiğini belirtir. Ona göre Allah'ın bize bir şey göstermesi ancak beş duyu vasıtasıyla olur. Duyu organlarından göz ile güzel ve çirkini, burun ile güzel ve kötü kokuyu ayırabildiğimiz gibi kulak ile de güzel olan ve olmayan sesi birbirinden ayırırız. Buradan kulakların işitebileceği güzel seslerin var olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla Serrâc'a göre insanın kendi nefsinde gösterilecek deliller kapsamına kulağın fonksiyonu ile ilgili olarak güzel ses yani semâ da girmektedir.[341] Serrâc'ın bu tevili sesin güzel ve çirkininin olabileceğine dair yapılmış işârî bir yorumdur. Nitekim sesin güzelinin bulunması doğrudan semâ için doğrudan delil teşkil etmemektedir. Serrâc'ın bu çıkarımlarına bir akıl yürütme neticesinde ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu çıkarımlarında ise âyetin zâhirinden uzaklaşması söz konusu olmuştur.

[337] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 238, 242.
[338] Gazâlî, *İhyâ*, II, 367.
[339] Zâriyât, 51/20-21. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 242.
[340] Fussilet, 41/53. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 242.
[341] Serrâc, *el-Luma'*, s. 242.

Müfessirlerin âyete yönelik açıklamalarında da âyette kast olunanın ne olduğu konusunda hemfikir olunmadığı anlaşılmaktadır. Âyetle ilgili yapılan tevillerden öne çıkan bir yorumda (فِي الْآفَاقِ) ifadesinde belirtilen ufuklarda gösterilecek delilin "Mekke dışındaki bölgelerin fethi" (وَفِي أَنْفُسِهِمْ) ifadesinde işâret olunan delilin ise "Mekke'nin fethi" anlamına gelecek şekilde tevil edildiği görülmektedir.[342] Fakat gerek Serrâc'ın gerekse müfessirlerin yorumlarını âyetin zâhirinden doğrudan çıkartmak mümkün gözükmemektedir.

Herevî'nin semâ makamı ile ilgili olarak eserine aldığı âyet içerisinde kök itibariyle semâ kavramının yer aldığı şu âyettir:

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ.

"Allah onlarda bir hayır görseydi, elbette onlara işittirirdi."[343] Müşrikler yahut münafıkların kendilerine yöneltilen davete ve Kur'an'ın emirlerine kulak asmamaları[344] bağlamındaki bu âyet mutasavvıflarca semâ kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Herevî birtakım ilâhî hakikatleri işitme kapsamında semâyı üçe ayırmaktadır. Avâmın semâsı, va'd ve vaîdi işitip ona uymaktır. Havâsın semâsı, her remzde (işârette) maksudu müşâhede etmek, her histe asıl gayeye riayet etmek ve fark halindeyken lezzet almaktan uzaklaşmaktır. Hâssü'l-havâsın semâsı ise keşfteki illetleri temizleyen, ebed ile ezeli bitiştiren ve sonları başa döndüren bir işitmedir.[345] Herevî'ye göre âyette işâret edilen husus bu tasavvufî hakikatleri ancak Allah'ın kullarına işittirebileceği yönündedir. Nitekim Tilimsânî'ye göre Herevî'nin bu âyet ile semâyı ilişkilendirmesi, semâyı insanın bizzat gerçekleştirme kudretinde olmadığı, onun ancak Allah'ın işittirmesi suretiyle gerçekleştirebileceği gerekçesiyledir.[346] Buradan söz konusu âyetin musiki anlamındaki bir semâ için değil, birtakım hakikatleri ve sırları yalnızca Allah'ın kuluna işittirebileceğine dair bir delil olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle mutasavvıfların semâ kavramı ile ilgili olarak vermiş olduğu bu âyetler incelendiğinde semânın ıstılâhî anlamı

[342] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 461; Mâturîdî, *Tefsîr*, IX, 99.
[343] Enfâl, 8/23. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 23.
[344] Taberî, *Tefsîr*, XI, 102, 103; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 451; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 388.
[345] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 24.
[346] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 56.

ile Kur'an'da yer almadığı görülmektedir.[347] Semâ ile ilgili istidlâl edilen âyetler semânın meşruiyetine dair yöneltilmiş itirazlara cevap niteliğinde sergilenmiş deliller mahiyetindedir. Nitekim ulemâ tarafından semânın câiz olmadığı yönünde sûfîlere karşı Kur'an'dan bazı deliller öne sürülmüştür.[348] Bundan dolayı sûfîler kendilerine yöneltilen itirazlara cevaben semâyı Kur'an'dan deliller getirerek meşrû daire içerisine oturtma çabası içerisine girmişlerdir. Bunu yaparken de zâhir anlamı ile kendi teorilerini destekleyemedikleri için olmalı ki âyetlere işârî teviller yahut aklî birtakım izahlar getirmek suretiyle istidlâl yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla semânın Kur'an kaynaklı bir kavram olmaktan ziyade Kur'an ile temellendirilmeye çalışılan bir kavram olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Yapılan bu temellendirme çalışmalarının da âyetlerin zâhir anlamlarından ve bağlamlarından uzak işârî tevillerle gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

1.2.10. Telbîs

Telbîs (التلبيس) Serrâc ve Hücvîrî'nin bir tasavvuf ıstılâhı olarak eserine aldığı, Herevî'nin ise eserinin "Nihâyet" bölümündeki makamlar arasında yer verdiği bir kavramdır.[349] Sözlükte "karıştırmak, birbirine katmak, giydirmek, kaplamak ve şüpheli kılmak"[350] anlamlarına gelen telbîs, tasavvufta bir şeyi olduğunun aksi bir sıfata bürümeyi ifade eder. Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932) telbîsin rubûbiyyetin ta kendisi olduğunu belirtmektedir. Serrâc bu kanaatin açıklaması sadedinde telbîsin, "mümini kâfir, kâfiri de mümin olarak göstermek" olduğunu

[347] Kuşeyrî Hz. Peygamber döneminde semânın var olduğuna ve yasaklanmadığına dair Hz. Peygamber'in ve ashabının hayatından örnekler vermektedir. Böylece semânın meşruiyetini kanıtlamaya gayret etmiştir. Onun naklettiği hadislerden bazılarını örnek olması açısından burada verebiliriz: Kuşerî, Hz. Peygamber'in Hendek'teki şu sözlerini şiir olmasa da şiire yakın diyerekten vermektedir: (اللَّهُمَّ لاَ عَيْشَ اِلَّا عَيْشُ الآخِرَهْ ... فَأَكْرِم الأَنْصَارَ، وَالمُهَاجِرَهْ) "Allah'ım! Asıl yaşama yeridir âhiret; sen ensâr ve muhacire ikram et!" (Buhârî, Cihâd, 110, no. 2961. Bkz. Kuşeyrî, er-Risâle, s. 364.) Diğer bir rivayet ise Hz. Âişe'nin anlattığı şu rivayettir: "Yanımda ensârın cariyelerinden iki küçük kız Buâs Günü'ne dair (ensârı öven ve düşmanlarını yeren sözlerden oluşan) şarkılar söylüyorlardı. Bu iki küçük kız şarkıcı da değillerdi. Bu esnada Ebû Bekir yanıma girdi ve 'Resûlüllah'ın (sas) evinde şeytan işi çalgılar ha!' dedi. Bu olay bayram günü yaşanmıştı. Resûlüllah (sas) bunun üzerine, 'Ebû Bekir! Her toplumun bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır.' buyurdu." Buhârî, Îdeyn, 3, no. 952; Müslim, Salâtü'l-îdeyn, 16, no. 2061.

[348] Delil getirilen ayetler şunlardır: Lokman, 31/1, Necm, 53/59-61, İsrâ, 17/64, Enfâl, 8/35, Kasas, 28/55 ve Furkan, 25/72. Bkz. Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, s. 24-29.

[349] Serrâc, *el-Luma'*, s. 317; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 130.

[350] İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 230; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 447.

belirtmiştir.[351] Hücvîrî'ye göre ise bir şeyin o şeyin hakikatine muhalif bir şekilde mahlûkata gösterilmesine telbîs adı verilmektedir. Bu sıfat Hak'tan başkası için imkânsızdır. Nitekim herkesin hakkındaki hükmün açığa çıkacağı vakte kadar kâfiri mümin, mümini de kâfir olarak gösterecek ancak Allah'tır.[352] Allah ile ilgili bu özel telbîs kavramının dışında sûfiler farklı bir telbîsten de bahsetmektedir. Nitekim Hücvîrî'nin ifade ettiğine göre sûfîlerden biri güzel huy ve meziyetlerini gizleyip kötü özelliklerini açığa çıkardığında ona "telbîs yapıyor" denilmektedir. Sûfîler arasında kullanılan bu tabirden telbîsin mutasavvıfların kendi hallerini gizlemek için aldıkları bazı tedbirleri ifade etmek için kullanılmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer bir tasnif de Herevî'nin eserinde bulunmaktadır. Herevî telbîsi üç kısımda ele almaktadır. Bunlardan ilki Hakk'ın tefrika ehline uyguladığı telbîstir. Tefrika ehli eşyanın ardındaki hakîkatı göremeyerek olayları sebep, mekân ve zamana bağlamak suretiyle telbîse düşmektedir. İkinci kısım telbîs ise gayret ehline aittir. Bu kimseler içinde bulundukları hal ve kerâmetlerini gizlemek suretiyle telbîs yapmaktadırlar. Ayrıca bunlar diğer insanlar gibi zâhirde çalışıp kazanma ve esbaba tevessül etme gibi yollarla bu telbîslerini gerçekleştirirler. Üçüncü kısım telbîs ise temkin sahiplerine ait olup bunlar da peygamberlerden müteşekkildir. İnsanlara örneklik teşkil etme konumunda olan bu kimseler de sebeplere sarılmak suretiyle özel hallerini gizlemektedirler.[353]

Mutasavvıflar telbîs kavramı ile ilgili olarak En'âm sûresinde yer alan şu âyet ile istidlâl etmektedirler:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ.

"Şayet biz peygamber olarak bir melek gönderseydik, onu da insan şeklinde gönderirdik ve o kâfirleri şimdiki şüphelerine yine düşürürdük."[354] Âyet esas itibariyle müşriklerin Hz. Peygamber'e alaylı bir şekilde "Muhammed'e bir melek gönderilse de biz de görsek..." demeleri üzerine Allahu Teâlâ'nın kendilerine bir melek dahi gönderilse yine iman etmeyecekle-

[351] Serrâc, *el-Luma'*, s. 317.

[352] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447.

[353] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 130.

[354] En'âm, 6/9. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 317; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 447; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 130.

rini bildirmesi hadisesini içermektedir. Nitekim Allah ola ki bir melek peygamber gönderse dahi onu insan şekline bürüyerek insanların arasına göndereceğini bildirmektedir. İşte buradaki Allah'ın bir meleği insan şeklinde gönderip onları yine şek ve şüphe içerisinde bırakacak olması mutasavvıflarca telbîs kavramı için bir delil olarak yorumlanmıştır.

Telbîsin "bir şeyi olduğundan farklı bir surette göstermek" anlamına geldiği düşünüldüğünde âyetteki meleği insan şeklinde gösterme durumunun telbîs kapsamına gireceği söylenebilecektir. Fakat burada şekil itibariyle bir şeyi hakikatinin zıddı bir durumda göstermeden söz edilebilse de bunun tasavvufta üzerinde durulan anlamıyla telbîs kavramı için doğrudan bir delil niteliği arz etmeyeceği açıktır. Nitekim telbîs ıstılah olarak kişinin içinde bulunduğu mânevî hali diğer insanlara farklı bir şekilde aksettirmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamın âyette yer almadığı açıktır. Bu noktaya *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye de işâret etmektedir. İbnü'l-Kayyim, bu âyetin telbîs kavramı ile irtibatlı olmadığını belirterek "Keşke bu başlık altında bu âyet ile istişhâd etmeseydi!" diyerek Herevî'yi tenkit etmektedir.[355] Bu açıdan bakıldığında telbîsin söz konusu âyet ile istidlâlinin ancak işârî bir tevil ile gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2. Mânâ ve Mefhum İtibariyle Kur'an'la İlişkilendirilen Tasavvuf Kavramları

Tasavvuf kavramlarının istinbât edildiği bazı âyetler ne kelime kökü ile ne de zâhir anlamları ile söz konusu kavramların mânâlarını ihtiva etmemektedir. Mutasavvıflar muhtemelen kendilerine gelen bazı ilâhî ilham ve keşifler ile işârî teviller yaparak bu âyetleri bazı kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. İşte bu başlık altında âyetlerin işârî anlamları ile irtibatlandırılmış olan 46 kavramdan bahsedilecektir.

Bu bölümde bahis konusu edilecek kavramlar konularına göre tasnif edilmek suretiyle farklı başlıklar altında ele alınacak olmakla birlikte değinilecek kavramların muhtevası ve özellikleri itibariyle birden fazla başlık ile alakalı olduğu bir gerçektir. Bun-

[355] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 301.

dan dolayı kavramlar konu itibariyle öne çıktığını düşündüğümüz yönleriyle ilgili başlık altına yerleştirilecektir. Ayrıca burada yer alacak kavramların daha çok sâlikin seyri esnasında içinde bulunduğu bazı hal ve makamları anlatan kavramlar olduğu görülecektir. Bu kavramların bazı mutasavvıflarca hal olarak adlandırılırken bazılarınca makam olarak değerlendirilmekte olduğu da bilinmektedir. Yine buradaki kavramların büyük çoğunluğunun Herevî'nin bir makam olarak adlandırarak işârî yorumlarla çeşitli âyetlerle ilişkilendirdiği kavramlar olduğu görülecektir. Herevî her makamı bir âyet ile delillendirme gayretiyle olmalı ki makamların büyük çoğunluğunu âyetlerin zâhir anlamlarından uzak işârî teviller ile istidlâl etme yoluna gitmiştir. Bu sebeple buradaki kavramların büyük bölümü yalnızca Herevî'nin istidlâl ettiği kavramlardan müteşekkil olacaktır.

2.1. Ahlâk ile İlişkili Kavramlar

Tasavvufta hal yahut makam olarak ele alınan bazı kavramlar doğrudan ya da dolaylı olarak ahlâk alanına girmektedir. Bu başlık altında işârî tevillerle Kur'an'a dayandırılmış bazı ahlâkî kavramlar ele alınacaktır.

2.1.1. Edep

Sâlikin tasavvuf yolunun her aşamasında riayet etmesi gereken hasletlerden biri olması bakımından *edep* (الأدب) kavramının tasavvufî terbiyede büyük bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Bundan dolayıdır ki müridin başta rabbi olmak üzere, şeyhine ve diğer insanlara karşı takınması gereken edepler tasavvuf kaynaklarında büyük bir hacimle yerini almıştır. Yeme-içmeden, yürümeye, oturup kalkmadan, ibadete, sosyal hayattan uzlete kadar müridin hangi edeplere riayet edeceği bu eserlerde detaylıca bahsedilmektedir. Muamelattaki adaba dair olan bu bölümlerin yanı sıra edep kavramının kendisi de tasavvuf ıstılâhlarını ve makamlarını ele alan eserlerde açıklanmıştır. Söz gelimi Serrâc edep kavramını eserinde müstakil bir başlıkta incelemiş, Kuşeyrî bu kavrama sûfîlerin halleri ve makamlarına dair ayırdığı bölümde, Herevî ise "Usul" kısmındaki makamlar arasında yer vermiştir.[356]

[356] Serrâc, *el-Luma'*, s. 136; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 315; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 67.

Edep kelimesi, sözlükte "davet, iyi tutum, incelik, nezaket, kibarlık, hayranlık, takdir, güzel ahlâk ve ilim" gibi anlamlara gelir.[357] Tasavvufta ise sözlük anlamı ile doğrudan ilişkili olarak tüm güzel vasıfları içerisine alan bir kavram olarak ele alınmıştır.[358] Nitekim Kuşeyrî edebi "tüm iyi huyların toplamı" şeklinde tarif etmektedir.[359] Serrâc edebin üç türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki ehl-i dünyanın edep anlayışıdır. Bunlara göre edep, fesâhat, belâgat, çeşitli bilgileri ezberleme, şiir, çeşitli sanatlar ve eğlenceden ibarettir. Edebin ikinci şekli din âlimleri arasında yayılmış anlamı itibariyle edeptir. Nitekim din âlimlerine göre edep, nefis terbiyesi, organları eğitmek, kalbi temizlemek, şeriatın sınırlarını korumak, şehvetleri terk etmek, şüphelilerden kaçınmak, Allah'a itaat yolunda olmak ve hayırlara koşmaktır. Üçüncü tür edep ise havâsa aittir. Havâsa göre ise kalp temizliği, sırları korumak, ahde vefâ, zamanı değerlendirmek, havâtır, avârız, bevâdî ve tavârık gibi uyarılara çok fazla iltifat etmemek gibi hususlar edep kapsamında mütalaa edilmektedir.[360]

Edep kavramı kök kelime olarak Kur'an'da geçmemektedir. Fakat sûfîlerin bazı âyetleri muhtevası itibariyle edep kavramı ile ilişkilendirdikleri bilinmektedir. Söz gelimi mutasavvıfların edep konusunda yaygın bir şekilde delil getirdikleri ilk âyet, Necm sûresinde yer alan ve sûfîlere göre Hz. Peygamber'in Mi'râc esnasında yaşadığı bir hali tasvir eden,

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى.

"Göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı." âyetidir.[361] Âyette Hz. Peygamber'in gözünün başka bir tarafa kaymaması ve sapmayıp sınırı aşmaması ifadeleri sûfîler tarafından onun edebinin bir tasviri olarak yorumlanmıştır.[362] Nitekim Hücvîrî, bu ifadelerin Hz. Peygamber'in Mi'râc'daki edebine işaret ettiğini belirterek âyeti "gözü dünyayı görmeye meyletmedi, âhireti görme yönünde de aşmadı" şeklinde açıklamıştır.[363]

[357] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 43; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XII, 2. Edeb, "bir taplumda örf, adet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi" anlamında kullanılan bir terimdir. Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Edep", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 412; Süleyman Uludağ, "Edep (Tasavvuf)" *DİA*, İstanbul, 1994, X, 414,.

[358] Bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvuf" (Edep md.), *DİA*, X, 414.

[359] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 316. Edep kavramının Tasavvuftaki diğer anlamları için bkz. Okudan, "Bir Hadisin Işığında "Edeb" Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2002 ss. 79-95.

[360] Serrâc, *el-Luma'*, s. 137.

[361] Necm, 53/17; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 315; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.

[362] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 315.

Tefsirlere bakıldığında, öncesi ve sonrasındaki âyetlerle birlikte burada belirtilen hadisenin ne zaman ve ne mahiyette meydana geldiğine dair pek çok tartışmaya sahne olduğu görülmektedir. Bazı sûfîlerin ve bir kısım müfessirlerin kanaatine göre hadise Mi'râc esnasında Sidre-i Müntehâ'da cereyan etmiş ve Hz. Peygamber burada rabbini müşâhede etmiştir.[364] Bu esnada da gözü hiçbir tarafa kaymamış, haddini aşmamış, rabbinin huzurunda edebi ile durmuştur.[365]

Diğer bir yoruma göre ise Hz. Peygamber'in gördüğü, kendisine vahiy getiren Cebrâil'dir.[366] Zira Hz. Peygamber, Cebrâil'i kendi suretinde iki kez görmüştür.[367] Buradaki hadise de bunlardan biridir. Kastedilenin Cebrâil olduğu bu yorum müfessirlerin büyük çoğunluğunun kanaati olduğu ifade edilmektedir.[368] Hadisenin Mi'râc esnasında[369] mı yoksa başka bir yerde, örneğin Hira'da[370] mı vuku bulduğu da tartışılan konular arasındadır. Bu tartışmaları bir tarafa bırakıp edep kavramının bu ifade ile irtibatına bakacak olursak bazı müfessirlerin kanaatinin de "göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı..."[371] cümlesinin Hz. Peygamber'in edebine işaret ettiği yönünde olduğunu görebiliriz.[372] Netice itibariyle Hz. Peygamber'in bir hâlini tasvir eden bu âyetin, doğrudan edep kavramına delâlet etmese de

[363] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 398.

[364] Tüsterî, *Tefsîr*, I, 156. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbi ile gördüğünü söylemektedir. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXII, 513; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V, 199. Kuşeyrî, görülenin Cebrâil olduğunu söyledikten sonra burada Hz. Peygamber'in rabbini gördüğü yolunda görüşler olduğundan da bahsetmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 43, 44. Ayrıca bkz. Razî, *Tefsîr*, XXVIII, 241; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 92, 94.

[365] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 44;

[366] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 511; Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 43, 44; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr*, XXVIII, 241; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 93, 94.

[367] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 511, 512; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 142; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 93.

[368] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 142.

[369] Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 142, 144; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V, 199; Razî, *Tefsîr*, XXVIII, 245; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 92.

[370] Bkz. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 316. Mustafa Öztürk, mealinin ilgili yerindeki dipnotta şu kanaati paylaşmaktadır: "Bu âyetler, Hz. Peygamber'in Hira dağı çevresinde Cebrail'i gördüğü anlardan birini tasvir etmektedir. Buna göre sidre-i müntehâ Hira dağının eteklerinde bulunan, Arabistan kirazı diye anılan ve Araplarca arazinin sınırlarını belirlemek için dikilen bir ağaçtır. Cennetü'l-me'vâ ise yine aynı yerde bulunan ve yolcuların uğrak yeri olan hoş bir bahçedir." Bkz. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, s. 493.

[371] Necm, 53/17.

[372] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 44; Razî, *Tefsîr*, XXVIII, 245; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 98.

içerdiği anlam itibariyle edep kavramının anlam alanı ile uyum arz ettiği ve Hz. Peygamber'in edebine dair bir örnek mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

Mutasavvıfların sıklıkla edep kavramı ile ilgili olarak eserlerinde yer verdikleri ikinci âyet ise

قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا.

"Kendinizi ve ailenizi cehennem ateşinden koruyun." âyetidir.[373] Bu âyet doğrudan edebi içermemekle birlikte kişinin kendisini ve ailesini terbiye etmesine dair bir yükümlülüğü hatırlatması bakımından edeple irtibatlandırılmıştır. Nitekim Serrâc, İbn Abbas'ın bu âyeti edeple ilişkili olarak "onları terbiye etmek ve onlara ilim öğretmek suretiyle cehennemden koruyun" şeklinde yorumladığını belirtmektedir.[374] Mukatil b. Süleyman ve Taberî gibi bazı müfessirlerin de bu kanaate yer verdiği görülmektedir.[375] Fakat bu yorumların zâhir anlamdan ziyâde âyetin işaret ettiği bir anlam olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

Edep kavramı ile ilgili olarak Herevî, "Allah kendi yolunda savaşan, öldüren ve ölen müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır."[376] âyetininin akabinde müminlerin özelliklerini sıralayan bir sonraki âyetteki,

وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّٰهِ.

"Allah'ın hududunu koruyanlar" ifadesinin edep makamına delalet ettiğini belirtmektedir.[377] Herevî'nin bu âyeti edep kavramı ile irtibatlandırması onun edep kavramına yüklediği anlam ile doğrudan ilgilidir. Nitekim Herevî edebi "edepsizliğin zararını bilerek, ğuluv (aşırı yüceltme) ile cefâ (insanlara karşı kaba davranma) arasındaki sınırı korumaktır"[378] şeklinde tanımlamaktadır. Onun bu tanımı âyet ile birlikte düşünüldüğünde ğuluv ile cefâ arasındaki sınırı korumaktan muradının "Allah'ın hududunu korumak" olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Menâzilü's-Sâirîn* şârihi Tilimsânî, hudûdullahın şeriatın ahkâmı olduğunu ve bunun da tüm edebleri kapsadığı-

[373] Tahrîm, 66/6. Serrâc, *el-Luma'*, s. 136; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 316; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 396.
[374] Serrâc, *el-Luma'*, s. 136.
[375] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 377; Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 491; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, VI, 607.
[376] Tevbe, 9/111. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 67.
[377] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 67.
[378] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 67.

nı belirtmektedir.[379] Şu durumda Allah'ın hududunu korumanın Allah'a karşı edebi muhafaza etmek şeklinde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla tefsirlerde bu âyetin edep ile ilişkilendirildiğine dair bir veriye ise rastlanamamaktadır. Netice itibariyle âyetin edep kavramı ile irtibatlandırılması ancak işârî bir tevil ile mümkün gözükmektedir.

Edep kavramı ile ilgili verilen bu âyetler doğrudan edep kelimesini içermemekle birlikte âyetlerin muhtevalarına bakıldığında ilk âyetin edebli bir davranış örneği olabileceği, diğer ikisinde ise sûfîlerin işârî bir tevile dayandığı görülmektedir. Bununla birlikte edep kavramının kelime olarak da yer aldığı önemli bir kaynağının da hadisler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği hadisler de buna işaret etmektedir. Kuşeyrî'nin atıfta bulunduğu rivayetler şöyledir: "Allah (cc) beni tedip etti, edebimi ne güzel eyledi!"[380] "Güzel bir isim konulması, sütünün güzel bir şekilde temin edilmesi, edebinin güzelleştirilmesi evladın babanın üzerindeki hakkıdır."[381]

2.1.2. Kanaat

Tasavvufta sâlikin elde edeceği önemli bir haslet olan *kanaat* (القناعة), Kuşeyrî'nin, sûfîlerin halleri ve makamları arasında Kur'an kaynaklı ele aldığı kavramlardan biridir.[382] Kanaat (قنع) fiilinin mastar hali olup "razı olma, ikna olma, muhtaç olunan şeylerden az bir miktar ile yetinme, elindekilere razı olma, az ile yetinme ve taksime rızâ gösterme" gibi anlamlara gelmektedir.[383] Sûfîlere göre kanaat, kulun me'lûfâtı (yani alışmış olduğu günlük ihtiyaçlarını) bulamadığında dahi sükûnet içerisinde olmasıdır.[384] Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) göre

[379] Tilmsânî, *Şerh*, s. 289.
[380] Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, VII, 213, no. 18673; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 316. Hadisin metni şu şekildedir: (إن اللّٰه عزَّ وَجلَّ أدبني فأحسن أدبي) Konuyla ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir: (مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ) "Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir." Tirmizî, Birr ve sıla, 33, no. 1952.
[381] Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, XVI, 418, no. 45191; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 316. Hadisin metni şu şekildedir: (حَقُّ الْوَلد عَلَى وَالده أَنْ يُحْسِنَ اسْمَهُ وَيُحْسِنَ مَرْضَعَهُ وَيُحْسِنَ أَدَبَهُ) Konuyla ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir: (مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ) "Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir." Tirmizî, Birr ve sıla, 33, no. 1952.
[382] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 196.
[383] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 413; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XLII, 3753; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz,* III, 342; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 150; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXII, 90; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1342; Mustafa Çağrıcı, "Kanaat", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 289.
[384] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 197; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 150.

kanaat, nefsin payına düşen rızka razı olmasıdır. Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf (ö. 371/982) ise kanaatı "elde bulunmayana karşı olan arzuyu terk etmek, mevcutlardan bile müstağni olmaktır." şeklinde tanımlamıştır.[385]

Kanaat kavramı Kur'an'da, kelime kökü itibariyle iki âyette[386] geçmekle birlikte buralarda yalnızca kelime anlamı ile yer almakta, ıstılâhî anlamı içermemektedir. Bundan dolayı Kuşeyrî anlam itibariyle kanaat kavramına delâlet ettiğini düşündüğü, Nahl sûresinde yer alan şu ayet ile istidlâl etmektedir:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً.

"Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa biz ona hoş/huzurlu bir hayat yaşatırız."[387] Bazı müfessirler bu âyetteki (حَيَاةً طَيِّبَةً) "hoş/huzurlu bir hayat" ifadesi ile kanaatkârlığın ifade edildiğini belirtmektedir.[388] Sûfîler de tefsirlerde yer alan bu açıklama doğrultusunda kanaat kavramı ile bu âyeti ilişkilendirmişlerdir.[389] Fakat âyetin zâhiri itibariyle kanaat kavramına doğrudan delâlet etmediği açıktır.

Hadislere bakıldığında ise kanaat kavramının muhtelif rivayetlerde yer aldığı görülmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "Kanaat tükenmez bir hazinedir."[390] "Verâ sahibi ol, insanların en âbidi olasın. Kanaat sahibi ol, insanların en çok şükredeni olasın.[391] Kendin için istediğini başkaları için de iste ki mümin olasın. Çevrendekilerle komşuluğu güzel yap ki müslüman olasın. Gülmeyi azalt, çünkü çok gülmek kalbi öldürür."[392] Kuşeyrî'nin eserine aldığı bu rivayetlerden başka hadis kaynaklarında kanaat ile ilgili muhtelif hadisler de bulunmaktadır. Burada örnek olarak şu rivayeti verebiliriz: "Müslüman olan, kendisine yetecek kadar rızık verilen ve Allah'ın ona verdikleriyle kanaatkâr kıldığı kimse kurtuluşa ermiştir."[393]

[385] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 197.
[386] İbrâhim, 14/43; Hac, 22/36.
[387] Nahl, 16/97. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 196.
[388] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 352; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* III, 275; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 81.
[389] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 196.
[390] Rivayet meşhur olmakla birlikte hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, el-Mektebetü'l-asriyye, thk. Abdülhamid Hendavi, 1420/2000, II, 120, no. 1900.
[391] Nitekim şükür rızânın bir belirtisidir. Rızâ ise kanaat ile doğrudan ilişkili bir kavramdır.
[392] İbn Mâce, Zühd, 24, no. 4217.
[393] Bkz. Müslim, Zekât, 125, no. 2426.

Netice itibariyle mutasavvıfların, kanaat kavramının kök kelime olarak Kur'an'da yer almadığı fakat mânâ itibariyle işaret edildiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca kanaat kavramının farklı türevleriyle hadislerde yer alan bir kavram olduğu da görülmektedir.

2.1.3. Sika ve Teslim

Tasavvufta Allah'a güven ve tevekkülün farklı ifade şekillerini belirten *sika* (الثقة) ve *teslim* (التسليم) kavramları Herevî'nin makam olarak ele aldığı iki kavramdır.[394] Sika, "sözlükte güvenmek, itimat etmek ve emin olmak" anlamlarına gelmektedir.[395] Tasavvufta ise kulun rabbine karşı sonsuz bir güven duygusu içerisinde olmasını ifade etmek için kullanılır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî'nin sikayı ruha, tevekkülü ise bedene benzetmekte olduğunu bildirir. Ayrıca ihsân ile iman arasındaki ilişkinin sika ile tevekkül arasında da bulunduğunu ifade eder.[396] Teslim ise sözlükte "bırakmak, teslim olmak ve zarardan korunmak" gibi anlamlara gelmektedir.[397] Tasavvuf terimi olarak Allah'ın emrine boyun eğme, hoşa gitmese dahi itirazda bulunmama ve kayıtsız şartsız Allah'ın takdirini benimsemeyi ifade etmektedir.[398] Ebû Ali ed-Dekkâk'a göre mütevekkilin üç derecesi bulunmaktadır: İlk derece tevekkül, orta derecesi teslim ve son derecesi ise tefvîzdir. Tevekkül derecesinde olan Allah'ın va'dine dayanır, teslim sahipleri Allah'ın kendisini bilmesini yeterli görür, tefvîz ehli ise Allah'ın hükümlerine rızâ gösterir.[399]

Herevî'nin makam olarak ele aldığı sika kavramı, Hz. Musa'nın nehre bırakılması ile ilgili olarak Kasas sûresinde yer alan şu âyet ile ilişkilendirilmektedir:

فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ.

"Şayet (başına bir şey gelmesinden) endişe edersen onu nehre bırak."[400] Tilimsânî'ye göre Hz. Musa'nın annesinin bebeğini nehre bırakması rabbine olan güveninin (sika) bir gösterge-

[394] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 46, 47.
[395] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 347; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 511-512; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 64.
[396] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 118.
[397] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 270; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 239.
[398] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 354.
[399] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.
[400] Kasas, 28/7. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 46.

sidir. Bundan dolayı Herevî sika kavramına örnek olarak bu âyeti vermiştir.[401]

Herevî teslim kavramını da makamlar arasında mütalaa ederek tevekkül, tefvîz ve sika makamlarının üzerine yerleştirmeyi uygun görmüş ve teslim kavramına şu âyeti şâhid getirmiştir:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.

"(Ey Peygamber!) Hayır! Rabbine and olsun ki onlar anlaşmazlığa düştükleri meselelerin çözümü hususunda senin hakemliğine başvurup senin verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle uymadıkça iman etmiş sayılmazlar."[402] Herevî burada Hz. Peygamber'e karşı gösterilmesi gereken teslimiyeti, Allah'a karşı olması gereken teslimiyete kıyas ederek tasavvuftaki teslim kavramı ile ilişkilendirmiştir. Resûlüllah'a itaatin Allah'a itaat olduğu ve Hz. Peygamber'in Allah'ın iradesi doğrultusunda hüküm verdiği düşünüldüğünde bu âyetin teslim kavramı ile ilişkilendirilmesinin dolaylı da olsa isabetli olduğu söylenebilir. Fakat zâhir mânâları itibariyle düşünüldüğünde sika ve teslim kavramlarına delil getirilen bu âyetlerin söz konusu kavramlara doğrudan ve açık bir şekilde kaynaklık etmeyeceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu âyetlerin her iki kavrama çeşitli tevillerle örnek teşkil edebilecek nitelikte oldukları söylenebilir. Diğer taraftan her iki kavramın tevekkülün bir çeşidi olduğu düşünüldüğünde mefhum olarak Kur'an kaynaklı olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

2.1.4. Tehzîb

Tehzîb (التهذيب), Herevî'nin eserinin "Muâmelât" kısmındaki makamlar arasında ele aldığı bir kavramdır.[403] Tehzîb, sözlükte "bir şeyi ayıplarından arındırma, düzeltme ve ıslah etme" anlamlarına gelmektedir.[404] Tilimsânî, tehzîbi "edep ve ilim gibi kazanımlar elde etmek" olarak tanımlamakta ve Herevî'nin Hz. İbrâhim'in Allah'a dair bilgi edinmesi sürecini bu kapsamda mütalaa ettiğini belirtmektedir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

[401] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 116.
[402] Nisâ, 4/65. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 47.
[403] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 41.
[404] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 300; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 45.

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ.

"Yıldız gözden kaybolunca, 'Bakın, ben böyle kaybolup giden şeyleri sevmem.' dedi."[405] Bu âyette ifade edildiğine göre, Hz. İbrâhim yıldızlara, aya ve güneşe bakmak suretiyle rabbini aramakta, zihnindeki tanrıya dair yanlış düşüncelerden kendisini arındırmaktadır. Bu süreçte rabbini bulmaya dair yapmış olduğu bu analiz tasavvuftaki tehzîb kavramına dair bir örnek olarak yorumlanmıştır.[406] Nitekim tehzîbde çeşitli kötü duygu, düşünce ve davranışlardan arınıp yerlerine edebî, itikadî ve ilmî yönden doğru ve sağlam kazanımlar elde edilmesi esastır. Bu açıdan bakıldığında Hz. İbrâhim'in zihnindeki tanrıya dair olan duygu ve düşüncelerin değişmesinin tehzîb kavramı için örnek teşkil ettiği düşünülebilir. Fakat mutasavvıfların bu çıkarımının âyetin zâhir anlamı ile istidlâli mümkün gözükmemektedir. Tehzîb kavramının bu âyet ile olan bağlantısı, ancak işârî bir tevil ile kurulabilmektedir.

2.1.5. Vera'

Tasavvuftaki makamlar arasında önemli bir yeri olan takvânın farklı bir boyutunu ifade eden *vera'* (الورع) kavramına Serrâc, Kuşeyrî ve Herevî makamlar arasında yer vermiştir.[407] Sözlükte "sakınmak, kaçınmak, korkmak ve çekinmek" gibi anlamlara gelen[408] vera' terim olarak, haramlar ve şüphelilerden Allah'a karşı duyulan korku ve hürmet sebebi ile son derece sakınmayı ifade etmektedir.[409]

İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) verâyı, "Vera' mâlâyâniyi yani fuzûlî (faydasız ve lüzumsuz) olan her şeyi terk etmektir." şeklinde tanımlamaktadır.[410] İbrâhim b. Edhem'in bu tanımı aslında Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanmaktadır. Zira Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "Mâlâyâniyi terk etmesi, kişinin iyi müslüman oluşundandır."[411] Hadiste mâlâyânînin terkinin

[405] Enâm, 6/76. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 41.
[406] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 102.
[407] Serrâc, *Lüma*, s. 43; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 146; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 31.
[408] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 364; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 100; Süleyman Uludağ, "Vera'", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 49-50.
[409] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 31; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 75.
[410] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 146.
[411] Tirmizî, Zühd, 11, no. 2317; Muvatta', Hüsnü'l-hulk, 1, no. 1638. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 146.

teşvik edilmiş olması İbrâhim b. Edhem'i böyle bir tanım yapmaya sevk etmiş olmalıdır.

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), kanaatin rızânın bir parçası olduğu gibi verânın da zühdün ilk kısmı olduğunu belirtmekte,[412] Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) verâyı, "Allah'ın hoş görmediği şeylerden uzaklaşmak" olarak,[413] Kuşeyrî ise kısa bir ifade ile "şüphelilerin terk edilmesi" şeklinde tanımlamaktadır.[414]

Vera', sûfîlerce çeşitli şekillerde tasnif edilerek de anlatılma yoluna gidilmiştir. Söz gelimi Yahyâ b. Muâz er-Râzi'ye (ö. 258/872) göre verânın zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Zâhirî yönü, kişiyi Allah'tan başka bir şeyin harekete geçirmemesidir. Bâtınî yönü ise kişinin kalbine Allah'tan başka bir şeyin girmemesidir.[415] Diğer taraftan Serrâc verâ sahiplerini üç gruba ayırmaktadır: Bunlardan ilki, helal ve haram olduğu kesin olarak bilinemeyen şüphelilerden sakınanlar olup avam bu grup içerisinde mütalaa edilir. İkincisi, eli bir şeye uzandığında gönlünde huzursuzluk duyanlardır ki bu kimseler havâstan olan kimselerdir. Üçüncüsü ise kendisini Allah'tan alıkoyan ve her şeyden sakınanlar olup bunlar da hâssül'l-havâs, ârifler ve vecd ehli kimselerdir.[416]

Verâ kavramı kök itibariyle Kur'an'da yer almamaktadır. Fakat bazı âyetlerin mânâsı itibariyle verâ kavramı ile irtibatlandırıldığı bilinmektedir. Söz gelimi Herevî eserinde vera' makamı ile ilgili olarak şu âyet ile istişhâd etmektedir:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ.

"Elbiseni temizle!"[417] Tilimsânî'ye göre Herevî bu âyeti haramların da bir nevi pislik olduğunu belirtmek için vermiştir. Nitekim su nasıl elbisedeki kirleri temizliyorsa verâ da kalpteki pisliği temizleyecektir.[418] İbn Kayyim el-Cevziyye ise müfessirlerden alıntılar yaparak bu âyetteki elbiseden kastın kişinin kendisi olduğu, temizlenmenin ise günahlardan temizlen-

[412] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 147.
[413] Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 26.
[414] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 146.
[415] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 147.
[416] Serrâc, *Lüma*, s. 43, 44.
[417] Müddesir, 74/4. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 31.
[418] Tilimsânî, *Şerhu Menâzilü's-sâirîn*, s. 75.

me anlamına geldiğini belirtmektedir.[419] Ahlâk kavramını açıklarken de ifade ettiğimiz gibi gerek tefsir gerekse tasavvuf kaynaklarında bu âyet daha çok ahlâk kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Herevî ise bu âyete başka bir açıdan yaklaşarak vera' kavramı ile irtibatlandırmıştır.

Kuşeyrî gibi diğer bazı mutasavvıflar ise vera' kavramını Kur'an'dan delillendirmek yerine hadislere müracaat etmeyi daha uygun görmüşlerdir. Nitekim hadisler incelendiğinde doğrudan kök kelime olarak da vera' kavramının rivayetlerde yer aldığını görmek mümkündür. Söz gelimi Serrâc, Hz. Peygamber'in (ملاك دينكم الورع) "Dininizin temeli vera'dır." hadisini[420] vera' kavramını ele alırken nakletmiştir.[421] Yine Hz. Peygamber'in şu hadisi de vera' kavramının geçtiği rivâyetlerdendir: "Ey Ebû Hüreyre! (كُنْ وَرِعًا) Vera' sahibi ol ki insanların en âbidi olasın. Kanaat sahibi ol ki insanların en çok şükredeni olasın. Kendin için istediğin bir şeyi diğer insanlar için de iste ki mümin olasın. Komşuluğunu güzel yap ki müslüman olasın. Gülmeyi azalt. Nitekim çok gülmek kalbi öldürür."[422]

Bu hadislerden de anlaşılmaktadır ki her ne kadar vera' kavramı sûfîlerce mânâ itibariyle Kur'an'a dayandırılmaktaysa da bu kavramın asıl kaynağının hadis rivayetleri olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

2.2. Tasavvufî Sülûke Dair Kavramlar

İşârî teviller ile Kur'an'a dayandırılan kavramların büyük bölümü Herevî'nin eserinde makam olarak ele aldığı kavramlar olması dolayısıyla tasavvufî anlamdaki sülûk ile doğrudan ilişkili kavramlardır. Sâlikin tasavvuf yoluna girişinden Allah'a ulaşma yolunda gerçekleştirdiği nefis terbiyesi başta olmak üzere bu süreçteki bilgi edinme yollarından nefis muhasebesine kadar bir şekilde âyetlerle ilişkilendirilerek anlatılmış çeşitli kavramlara bu başlık altında değinilecektir. Harf sırası esasına göre değerlendireceğimiz bu kavramların başında berk kavramı gelecektir.

[419] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 24.
[420] İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 284, no. 26115, VII, 88, no. 34405.
[421] Serrâc, *Lüma*, s. 43.
[422] İbn Mâce, Zühd, 24, no. 4217.

2.2.1. Berk

Kulu velâyet yoluna girmeye sevk eden ilk alâmeti ifade eden *berk* (البرق) kavramını Herevî "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında ele almıştır.[423] Sözlükte "şimşek, parlama, çakma ve parıltı" gibi anlamlar ifade eden[424] berk, kulun velâyet yoluna girmesi için kendisine görünen ilk ışık yahut alâmettir. Bu anlamıyla berk kavramı vecdi andırmakla birlikte aralarında bir farktan bahsedilmekte; vecdin yola girdikten sonra, berkin ise girmeden önce görülmekte olduğu ifade edilmektedir.[425]

Herevî'nin berk makamı ile ilgili olarak istişhâd ettiği Hz. Musa'nın bir gece ailesi ile birlikte Medyen'den Mısır'a doğru yol alırken gördüğü ışık/ateş ile ilgili,

إِذْ رَأَى نَارًا.

"Hani bir ateş görmüştü." âyetidir.[426] Bu âyette Hz. Musa'ya ilk defa peygamberlik verildiği hadiseden bahsedilmektedir. Zira Hz. Musa soğuk bir kış gecesi bir ateş görmüş, bunun üzerine hanımı ve çocuğuna bulundukları yerde beklemelerini, kendilerine ısınmak yahut yollarını daha net görebilmek için gördüğü ateşten bir miktar getireceğini söylemiştir. Ateşin yanına vardığında meleklerin tesbihini işitmiş ve büyük bir nura şâhid olmuş, korkmuş, sakinleşince rabbinin nidâsını işitmiştir. İşte bu, Hz. Musa'nın vahiyle müşerref olduğu ilk hadisedir.[427] Herevî'ye göre, Hz. Musa'nın görmüş olduğu bu ateş onun nübüvveti için yanan ilk ışıktır. Tıpkı bunun gibi tasavvufta da velâyet için görülen ilk ışık yahut emare berk kavramı ile ifade edilmektedir.[428] Nitekim sûfîlere göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde bu gibi birtakım alâmetlere şâhit oldukları gibi, mutasavvıflar da velâyet makamını elde etmeden önce benzer tarzda bazı işâretleri müşâhede etmektedirler.

Herevî'nin bu istidlâlinin âyetin işârî bir teviline dayalı olduğu açıkça görülmektedir. Zira gerek âyette ifade edilen ateşin

[423] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 97.
[424] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 132; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 221; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 43.
[425] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 97.
[426] Tâhâ, 20/10. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 97.
[427] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 22; Taberî, *Tefsîr*, XVI, 18 v.dğr.
[428] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 277; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 66.

nübüvvet için ilk ışık oluşu gerekse berk kavramı ile arasındaki irtibatı tasavvufî bir yorumla mümkün olmaktadır.

2.2.2. Gurbet

Gurbet (الغربة) Herevî'nin "Velâyet" bölümündeki makamlar arasında yer verdiği bir kavramdır.[429] Tasavvufta gurbet kavramı, sâlikin vatanından ayrı yaşaması yahut halkın davranış ve düşüncelerinden kendisini uzak tutması anlamında kullanılmaktadır.[430]

Herevî gurbetin, kişinin kendi denk ve emsallerinden ayrılması olduğunu belirterek[431] gurbet makamı ile ilgili olarak Hûd sûresinde yer alan şu âyetle istişhâd etmektedir:

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ.

"Sizden önce gelip geçen nesiller arasında, yaşadıkları topraklarda fesat unsurlarının ortadan kaldırılması yolunda çaba gösteren iman ve fazilet sahibi insanlar çok çıkmadı ne yazık ki! Fakat onlardan azap ve helakten kurtardığımız az sayıda insan bu görevi yerine getirdi."[432] Âyetin sonunda ifade edilen az sayıda insanın diğerlerinden ayrılması mutasavvıflarca gurbet kavramına dair bir örnek olarak yorumlanmıştır.[433] Nitekim gurbette, insanın, içinde yaşadığı toplumdaki alışılmışlıktan uzaklaşması esastır. Âyette, fesat unsurları ve bozgunculuktan insanları alıkoyma hadisesini gerçekleştirenlerin az sayıda olması ve bu az sayıda kimselerin de toplumun diğer kısmından olumlu bir vasıfla ayrılmış olduklarının belirtilmesi tasavvuftaki gurbet kavramı ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim her ikisinde de hak yolda ilerleyebilmek için topluma muhalefet söz konusu olmaktadır. Bu anlamıyla gurbet kavramının teknik olarak yukarıdaki âyete dayandırılması isabetli görülebilir. Fakat âyetin zâhir itibariyle tasavvuftaki "sâlikin kendisini diğer insanlardan ayırması" anlamındaki özel kullanımını içermediği, dolayısıyla bu çıkarımın ancak işârî teviller vasıtası ile gerçekleşmiş olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

[429] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 108.
[430] Süleyman Uludağ, "Gurbet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 201.
[431] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 108.
[432] Hûd, 11/116. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 108.
[433] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 313.

Öte yandan gurbet kavramı ile ilgili olarak hadis kaynaklarında da bazı rivayetlere rastlanabilmektedir. Söz gelimi İbnü'l-Kayyim'in gurbet kavramının şerhi bağlamında eserinde yer verdiği "İslâm garip olarak başlamıştır ve yine başladığı hale dönecektir. Gariplere ne mutlu!"[434] rivayeti gurbetin farklı türevleriyle hadislerde kullanılmakta olduğunu göstermektedir. Buradan işârî yorumlarla da olsa bu ve benzer rivâyetlerin gurbet kavramı için mutasavvıflar açısından kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.3. Himmet

Himmet (الهمة) Herevî'nin "Vadiler" bölümündeki makamlar arasında ele almış olduğu bir kavramdır.[435] Sözlükte "bir şeyi yerine getirmek hususunda tasalanmak, gayret, şevk, kuvvet, meyil, arzu, istek ve azim" mânâlarına gelen himmet,[436] tasavvufta kendisinin yahut bir başkasının kemâli için kalbin tüm rûhî gücüyle Cenâb-ı Hakk'a yönelmesi ve onu kastetmesini ifade etmektedir.[437]

Himmet kavramını Kur'an ile istidlâl ederek ele alan Herevî'ye göre himmet, kişiyi maksûduna ulaşmaya sevk eden sâiktir.[438] Bu bağlamda Herevî himmet makamını şu âyet ile ilişkilendirmektedir:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى.

"Göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı."[439] Sûfîlere göre Mi'râc'da Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu bir hali anlatan bu âyette Hz. Peygamber'in himmetine işâret vardır. Nitekim onlara göre, Hz. Peygamber'in buradaki müşâhedesi esnasında gözünün kaymamış yahut sapma göstermemiş olması tamamıyla himmeti ile alakalı bir mesele olup himmetin olmaması durumunda böyle bir tavrı sergilemesi mümkün değildir.[440]

Bu âyetin himmet kavramı ile ilişkili olarak yorumlanması

[434] Müslim, İmân, 232, no. 372, 373; Tirmizî, İman, 13, no. 2629; Ahmed b. Hanbel, I, 185, no. 1604. Hadisin metni şu şekildedir: بَدَأَ الإِسْلاَمُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ Gurbet kavramı ile ilgli diğer bazı hadisler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 151-153.
[435] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 86.
[436] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 324; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 13; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 545; Mehmet Demirci, "Himmet", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 56.
[437] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 215-216.
[438] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 86.
[439] Necm, 53/17, 18. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 86.
[440] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 5.

sûfîlere has bir tevil olup tefsir kaynaklarında benzer yorumlara rastlanmamaktadır. İşârî teviller içeren tefsirlerde de aynı durum söz konusudur. Netice itibariyle himmet kavramının bu âyete dayandırılması Herevî'ye ait işârî bir tevilden öteye gitmese gerektir.

2.2.4. Husûs ve Husûsü'l-Husûs

Tasavvufta genel olarak müminler ve özel olarak da sûfîler içinde bulundukları manevî makam ve mevkilerine göre bazı derecelere ayrılmışlardır. Bunlar arasında iki önemli dereceyi ifade eden *husûs* (الخصوص) ve *husûsü'l-husûs* (خصوص الخصوص) kavramları Serrâc'ın, eserinde, Kur'an'dan delil getirerek açıkladığı iki terimdir.[441]

Sözlükte kök olarak "tek, ayrı, ayrıcalıklı, özel ve mümtâz" gibi anlamlara gelen husûs,[442] haller ve makamlarda ilerlemekte olan sûfîleri, daha yüksek bir mertebeyi gösteren husûsü'l-husûs kavramı ise makam ve halleri aşmış sûfîleri ifade etmektedir. Nitekim Serrâc, husûs ehlinin müminlerden kendilerine Allah'ın hakikatler, makamlar ve haller tahsis ettiği kimseler olduklarını belirtmektedir. Serrâc'a göre husûsü'l-husûs ise tefrîd ve tecrîd ehlidirler. Bu kimseler hal ve makamları geçip kurtuluş yollarını kat etmiştirler.[443]

Serrâc husûs ve husûsü'l-husûs kavramları için şu âyeti delil getirmektedir:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ
بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ.

"Biz bu kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktık. Onlardan bazıları (bu emanetin hakkını vermemekle) kendilerine zulmeder. Bazıları orta bir yol takip eder. Bazıları ise Allah'ın izniyle bu emanetin hakkını verme hususunda en önde gider. İşte gerçek fazilet budur!"[444] Serrâc'a göre, âyetteki (مُقْتَصِدٌ) "ortada olanlar" husûs (سَابِقٌ) "önde gidenler" ise husûsü'l-husûs ehlidir.[445]

[441] Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.
[442] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 413; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 152; Cevherî, *Sıhah*, III, 1037; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 149.
[443] Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.
[444] Fâtır, 35/32. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.
[445] Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.

Tefsirlere bakıldığında bu âyette ifade edilen seçilmiş kimseler ile ümmet-i Muhammed'in tamamının kastedilmiş olduğu, bununla birlikte ümmetin de Allah'a itaat hususunda orta halli ve önde gidenler şeklinde bazı dereceleri olduğuna dair yorumlar yapılmış olduğu görülmektedir.[446] Sûfîler Kur'an'daki bu ayrımdan esinlenerek tasavvuf ehlini birtakım derecelere ayırmışlardır. Nasıl ki Kur'an'da insanlar ve özel olarak müminler bazı sınıflara ayrılmışsa, sûfîlerin de buna benzer bir şekilde kendi makam ve derecelerini oluşturmalarında bir sakınca görülmemiştir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu âyetin husus ve husûsü'l-husûs kavramlarının oluşumuna kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Fakat âyette ifade edilen orta yoldakiler ve öncülerin tasavvuftaki husûs ve husûsü'l-husûs kavramlarına yüklenen anlamı tam olarak karşıladığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bu âyetin müminlerin belli derecelerde olduğu kanaati için bir delil olabileceği açıktır. Fakat bu derecelerin tasavvuftaki makam ve derecelere tekabül etmesi ancak işârî yorumlar ile mümkün olmaktadır.

2.2.5. İlham

Tasavvufta bilgi kaynakları arasında önemli bir yer işgal eden *ilham* (الإلهام) aynı zamanda Herevî'nin "Vadiler" bölümünde yer vermiş olduğu bir makamdır.[447] Diğer taraftan Gazâlî kalbin hallerine dair yazmış olduğu bölümde bir bilgi kaynağı olarak ilhamdan söz etmektedir.[448] Sözlükte "yutturmak, esinlemek ve kalbine koymak" anlamlarına gelen[449] ilham, terim olarak Allah'ın doğrudan yahut melek aracılığıyla iyilik telkin eden gaybî bilgileri insanın kalbine ulaştırmasını ifade etmektedir.[450] İlham kısaca akıl ve beş duyu ile algılanamayan gayb âlemini bilme aracıdır.[451]

Herevî'ye göre ilham, firâsetten üstün bir makamdır. Nitekim

[446] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 558; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 367; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 893.
[447] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 82.
[448] Gazâlî, *İhyâ*, III, 25.
[449] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 106; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 217; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 455; Yusuf Şevki Yavuz, "İlhâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 98.
[450] Yavuz, "İlhâm", *DİA*, XXII, 98.
[451] İlham için bkz. Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları – VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi - II)*, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, 2004, s. 283.

firâset her istenilen zamanda gerçekleşmez. Fakat ilham böyle değildir. İlhâm ihtiyaç duyulduğu her zamanda vuku bulur.[452] Gazâlî, zarurî olmayan bilgileri elde etmede istidlâl ve öğrenmenin yanında bir de ilhamın bulunduğunu belirtir. İlhâm, herhangi bir delile ya da çabaya dayanmaksızın elde edilen bilgidir. Bu bilginin nereden ve nasıl hâsıl olduğu bilinemez. Bu bilginin peygamberlere has olan türüne ise vahiy adı verilir.[453]

Herevî ilham makamı ile ilgili olarak Kur'an'da yer alan Süleyman peygamberin kıssasında bahis mevzuu olan kendisine ilim verilmiş bir kimsenin durumunu örnek vermektedir. Nitekim Neml sûresinde şöyle buyurulmaktadır:

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ.

"Kitaptan (Allah tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: 'Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben o tahtı huzuruna getirebilirim.' dedi."[454] Herevî, âyette ifade edilen ve tefsirlerin bildirdiğine göre Âsaf b. Berahyâ[455] olan bu ilim sahibi zâtın bilgisini, Allah tarafından kendisine mazhar olunan birtakım ilhamlar vasıtasıyla elde etmiş olduğu yorumunu yapmış olmalı ki ilham kavramı ile ilgili olarak bu âyeti delil getirmiştir. Tefsirlerde ise Âsaf b. Berahyâ'nın ism-i a'zâmı bildiği, bununla dua ettiği ve böylece dualarına icabet olunduğu bilgisi yer almakta fakat ilham ile ilgili mevzulara değinilmemektedir.[456] Netice itibariyle Herevî'nin bu yorumunun işârî bir tevil olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Gazâlî'ye göre öğrenme yoluyla sahip olunmamış, yalnızca ibadetlere devam etmekle elde edilmiş birtakım hikmetlerin kaynağı keşf ve ilhamdır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.

"Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz."[457] Gazâlî'ye göre bu âyette ifade edilen mücâhede sonucunda ele edilecek mazhariyetlerden birisi de ilhamdır. Gazâlî'nin bu konuda delil getirdiği diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

[452] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 82.
[453] Gazâlî, *İhyâ*, III, 25.
[454] Neml, 27/40. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 82.
[455] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 307; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 60.
[456] Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 307; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 59; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 40.
[457] Ankebût, 29/69. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 31.

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ.

"Kim Allah'ın emirlerine itaatsizlikten sakınırsa Allah da ona bir çıkış yolu gösterir."[458] Gazâlî, bu âyeti, "Allah'ın, zor ve şüpheli durumlar karşısında kuluna bir çıkış yolu göstereceği" şeklinde yorumlar. Âyetin devamındaki "*Üstelik ona hiç ummadığı yerden rızıklar lütfeder.*"[459] ifadesini ise "ilim tahsili olmaksızın ona birtakım bilgiler öğretir, tecrübe olmaksızın onu anlayış sahibi yapar" şeklinde yorumlayarak ilham için delil teşkil ettiği kanaatinde olduğunu ifade eder.[460]

Gazâlî'nin ilham ile ilgili istidlâl ettiği diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.

"Ey Müminler! Allah'a karşı tam bir sorumluluk bilinci içinde olursanız, O da size furkân (neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayıp kavrama kabiliyeti) bahşeder."[461] Gazâlî, burada ifade edilen furkânın bir nevî nur olduğu yorumunun yapıldığını belirtir. Nitekim bu nur ile kişi hakla batılı birbirinden ayırarak şüphelilerden kurtulma fırsatı bulur. Bundan dolayı Hz. Peygamberin dualarında nuru çok çok istediği rivayet edilir. Bu bağlamda Peygamber (sas) bir duasında şöyle buyurur: "Allah'ım kalbimi nurlandır. Dilimi nurlandır. Kulağımı nurlandır. Gözümü nurlandır. Arkamı nurlandır. Önümü nurlandır. Üzerimi nurlandır. Arkamı nurlandır. Allah'ım bana nur bahşeyle!"[462] Kuşeyrî de aynı şekilde âyetteki furkânın bir nevî ilham olduğunu belirtmektedir.[463]

Gazâlî bunların haricinde bir de Hızır kıssasındaki ledün ilmini de ilhama dair bir delil olarak zikretmektedir:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.

"Derken, orada, katımızdan kendisine rahmet verdiğimiz ve yine tarafımızdan bilgi (ilm-i ledün) öğrettiğimiz bir kulumuzla karşılaştılar."[464] Gazâlî'ye göre Hızır'a bahşedilen bilgiler ilham

[458] Talak, 65/2-3. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 31.
[459] Talak, 65/3. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 31.
[460] Gazâlî, *İhyâ*, III, 31.
[461] Enfâl, 8/29. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 31.
[462] Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 191, no. 1799. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III, 31. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de aynı kanaattedir. Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 71; Sülemî, *Tefsîr*, I, 266.
[463] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 259.
[464] Kehf, 18/65. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 124; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 76; Gazâlî, *İhyâ*, III, 33.

kabilinden malumatlardır. Kuşeyrî de Hızır'ın bu bilgileri ilham yoluyla elde ettiğini belirtmektedir.[465]

Netice itibariyle ilham kavramının açık bir şekilde Kur'an'da yer almadığını söyleyebiliriz. Zira gerek Herevî'nin gerekse Gazâlî'nin açıklamaları değerlendirildiğinde bu kavram ile ilişkilendirilen âyetlerin her birinin zâhir anlamları dışında işârî tevillerle istidlâl edildikleri açıkça görülmektedir.

2.2.6. Kasd

Tasavvufa girişin önemli bir aşamasını ifade eden *kasd* (القصد) kavramı Herevî'nin, "Usul" bölümünde ele aldığı makamların ilkini teşkil etmektedir.[466] Herevî'nin dışında Serrâc ve Hücvîrî ıstılâhlara ayırdıkları bölümlerde *kusûd* kavramına yer vermişlerdir.[467] Sözlükte "yolun doğru olması, orta yolu tutmak, azmetmek ve yönelmek" anlamlarına gelen[468] kasd, Herevî'ye göre taat için mâsivâ ile alakayı kesmeye (tecrîd) karar vermektir.[469] Serrâc ise kusûdun, doğru irade ve niyetleri ifade ettiğini söylemekte ve İbn Atâ'nın "Kimin kasdı Allah'tan gayrısı olursa Hakkı küçümsemeye azmetmiş olur." sözünü nakletmektedir.[470] Hücvîrî'ye göre sûfîlerin kusûddan kastı maksûd olan hakikatı talep uğrunda azimliliğin sıhhatli olmasıdır.[471]

Kasd kavramı tasavvuf kaynaklarında bahsedilmekle birlikte Kur'an'la ilişkilendirilerek anlatıldığına çok fazla rastlanmamaktadır. Kasdı bir makam olarak ele alan Herevî âdeti üzere diğer makamlarda olduğu gibi kasd için de Kur'an'dan bir delil getirme çabası içerisine girmiştir. Herevî'nin kasd kavramı ile ilgili olarak istişhâd ettiği âyet şöyledir:

وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ
اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.

"Her kim Allah'ın ve elçisinin hicret çağrısına uyarak evinden çıkar ve (hicret sırasında) ölürse Allah'ın mükâfatını hak eder.

[465] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, 65. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 413-414.
[466] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 64.
[467] Serrâc, *el-Luma'*, s. 315; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.
[468] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 393; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 95; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 404.
[469] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 64.
[470] Serrâc, *el-Luma'*, s. 315.
[471] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 446.

Allah çok affedici, çok merhametlidir."[472] Herevî bu âyeti hangi yönüyle kasd kavramıyla irtibatlandırdığına dair bir açıklama yapmamıştır. Fakat âyetin mânâsı düşünüldüğünde Herevî'nin bu âyeti zikretmekle tasavvuf yoluna girmeye kasteden müridi muhâcire benzetmiş olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim muhâcir yaşadığı diyarı terk edip yeni bir memlekete yerleşmeyi kasteden kimsedir.[473] Mürid de aynı şekilde yaşadığı hayatı geride bırakıp Allah'tan gayrısı ile alakayı kesmeyi ve yeni bir yaşam inşa etmeyi kasteden kimse olarak düşünülebilir. Her ikisinin de ortak paydasının yeni bir hayata başlama olması dolayısıyla âyet ile kavram arasında bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Bu benzerlikten dolayı âyetin kasd kavramı için bir delil olarak öne sürülmesi söz konusudur. Bu anlamda sûfîlerin bu istinbâtlarında da i'tibar metodunu kullanmış oldukları düşünülebilir. Diğer taraftan hicret için yola çıkan müminlerin gayelerinin Allah'ın rızâsını kazanmak olduğunu düşündüğümüzde, müridin de aynı şekilde mâsivâyı terk ederken Allah'ın rızâsını kastetmiş olmasının Herevî'nin âyet ile kavram arasında kurmuş olduğu irtibatı anlamamıza yardımcı olacağı açıktır. Dolayısıyla söz konusu âyetin birtakım işârî teviller ile tasavvuftaki kasd kavramına kaynaklık etmiş olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.7. Lahz

Lahz (اللحظ) Serrâc'ın tasavvuf ıstılâhları arasında,[474] Herevî'nin ise "Velâyet" bölümündeki makamlardan biri olarak ele aldığı bir kavramdır.[475] Sözlükte "bakmak, gözlemek ve izlemek" anlamlarına gelen[476] lahz, tasavvufta sâlikin gayb ile ilgili bazı konulara kalp gözüyle bakmasını ifade eder. Nitekim Serrâc'a göre lahz, gayba iman ile hâsıl olan nurun kalp gözüyle görülmesidir.[477]

[472] Nisâ, 4/100. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 64. Tilimsânî âyet ile ilgili olarak yalnızca muhacirin yeni bir memlekete yerleşmeyi kasdettiğini belirtmiş, ayrıntılı bir açıklama yapmamıştır. (Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 167.) İbn Kayyim el-Cevziyye ise *Medâricü's-sâlikîn*'de kasd makamına müstakil olarak yer vermemiş, dolayısıyla bu âyeti eserine almamıştır.

[473] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 167.

[474] Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.

[475] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 100.

[476] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 79; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 237-238; Cevherî, *Sıhah*, III, 1178.

[477] Serrâc, *el-Luma'*, s. 303.

Herevî ise lahzı "gizli bir bakış" olarak tanımlamakta ve üç türlü lahzdan bahsetmektedir: Bunlardan ilki kulun Cenâb-ı Hakk'ın kendisine bahşettiği nimetlere bakması olup bu da insanı şükre sevk eden bir unsurdur. İkincisi kulun keşfin nurunu mülâhaza etmesidir. Bununla birlikte artık kendisine velîlik elbisesi giydirilmiş olur. Üçüncüsü ise kulun aynü'l-cem'i mülâhaza etmesidir. Bu derecede olanlar artık mücâhede ve riyâzetten ziyâde müşâhede ile meşgul olmaktadırlar.[478]

Herevî, A'râf sûresinde Hz. Musa'ya dağa bakmasının emredildiği şu ifadeyi lahz kavramı için bir şâhid olarak öne sürmektedir:

انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي.

"Şu dağa bak; eğer (ben tecellî ettiğimde) o dağ yerinde kalırsa o zaman sen de beni görürsün."[479] Bu âyetteki bakma emrinin lahz kavramına işâret ettiği belirtilmektedir.[480] Oysa bu yorumun âyetin zâhir anlamından çıkartılması mümkün gözükmemektedir. Zira âyetteki ifadenin kelime anlamı ile dağa bakmaktan öte bir mânâ içermediği açıktır. Lahz kavramı ise tasavvufta kelime anlamının ötesinde müşâhede bağlamında kalp gözü ile gayba dair bakış olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamıyla lahzın âyet ile ilişkisi ancak işârî bir tevil sonucunda gerçekleşmiş olmalıdır. Ne var ki Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfîlerin tefsirlerinin ilgili bölümlerinde bu âyeti tefsir ederken lahz kavramına değinmemiş olmaları Herevî'nin bu yorumunun mutasavvıflar arasında da muteber ve yaygın bir görüş olmadığını düşündürmektedir.[481] Öte yandan Herevî'nin lahzın çeşitlerinden ilkini Cenâb-ı Hakk'ın nimetlerine ibret gözüyle bakmak şeklinde açıklamasından hareketle burada da dağa karşı bakışın aynı şekilde ibret nazarıyla bakmayı ifade ettiği de düşünülebilir. Fakat âyette ibret gözüyle bakmaktan çok tecellînin neticesini gözlemleme bağlamında bir bakıştan söz edildiği açıktır. Şu durumda da âyetin zâhirinden tasavvuftaki lahz kavramının çıkartılamayacağı anlaşılmaktadır.

[478] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 100. Ayrıca bkz. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 266-267.

[479] A'râf, 7/143. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 100.

[480] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 80.

[481] Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 67; Sülemî, *Tefsîr*, I, 239; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 213.

2.2.8. Muâyene

Muâyene (المعاينة) Herevî'nin "Hakikatler" bölümündeki makamlar arasında yer vermiş olduğu bir kavramdır.[482] Sözlükte "gözle görme, bakma ve yoklama" anlamlarına gelen[483] muâyene, tasavvufta Hakkın çeşitli mertebelerdeki tecellîlerini görmeyi ifade etmektedir.[484] Herevî'ye göre muâyene üç çeşittir: İlki gözlerin, ikincisi kalp gözünün, üçüncüsü ise ruh gözünün görmesidir.[485] Bu bağlamda Herevî'nin muâmele kavramı ile ilgili olarak istişhâd ettiği âyet şöyledir:

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ.

"Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?"[486] Önceki âyetlerle birlikte okunduğunda bu âyetin gerçekleri düşünüp anlamaya yanaşmayan kâfir ve müşriklere yönelik uyarılar bağlamında gelmiş olduğu ve örnek verilen gölgenin uzaması hadisesinin de Allah'ın kudretini gösteren bir nişane mahiyetinde zikredilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki gölgenin uzatılması hadisesi mutasavvıflarca işârî bir tevil ile Hakk'ın bir tecellîsi olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu ifade, Hakk'ın tecellîlerinin görülmesi kapsamında değerlendirildiğinde söz konusu hadiseyi görme fiilinin muâyene kavramının çeşitlerinden ilki olan gözün görmesine örneklik teşkil edebileceğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu âyetin zâhiri itibariyle muâyene kavramı için doğrudan delil teşkil ettiğini yahut söz konusu kavramın bizâtihî bu âyetten kaynaklandığını söylemek ise pek mümkün gözükmemektedir.

2.2.9. Nefes

Nefes (النفس) kavramı Serrâc ve Kuşeyrî'nin tasavvuf ıstılâhları arasında, Herevî'nin ise "Velâyet" bölümündeki makamlar arasında ele almış olduğu bir kavramdır.[487] Sözlükte "soluk, teneffüs, ferahlık ve genişlik" anlamlarına gelen[488] nefes, tasavvufta, sâlikin yaşadığı yoğun tasavvufî halin hafiflemesi neticesin-

[482] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 116.
[483] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 263; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXV, 463.
[484] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 253.
[485] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 116.
[486] Furkân, 25/45. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 116.
[487] Serrâc, *el-Luma'*, s. 297; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 106.
[488] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 249; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 460; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 501.

de duyduğu ferahlığı ifade etmektedir.[489] Kuşeyrî'ye göre nefes, gaybdan gelen latifeler ile kalplerin rahatlamasıdır. Nefes sahipleri hal sahiplerinden daha ince ve daha sâfîdirler. Vakit sahipleri tasavvuf yolunun başında, hal sahipleri ortasında, nefes sahibi olanlar ise son merhalesindedirler.[490] Nefesin bu şekilde adlandırılması nefes alanın ferahlamasından dolayıdır.[491]

Sûfîlerin nefes kavramı ile ilişkilendirdikleri âyetler Hz. Musa kıssasında yer almaktadır. Kur'an'da ifade edildiğine göre Allahu Teâlâ'nın dağa tecellî etmesinin ardından Hz. Musa bayılmıştır. Ayıldığında ise kendisinde bir rahatlama hâsıl olmuştur:

فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ.

"(Musa) ayıldı ve şöyle dedi: 'Rabbim! Sen yüceler yücesisin.'"[492] Hz. Musa'nın, içinde bulunduğu baygınlık halinden ayılmış olması, kendisinde bir ferahlama hissine neden olmuştur. Sûfîlere göre bu hal tasavvuftaki nefes kavramının ifade ettiği anlama dair bir örnektir.[493] Nefes kavramının da kişinin üzerindeki halin sona erip ferahlamanın hâsıl olması ile gerçekleştiği düşünüldüğünde âyette bahis mevzuu olan hadisenin mutasavvıfların nefes kavramına yükledikleri mânâya işaret ettiği düşünülebilir. Fakat buradaki ilişkilendirmenin âyetin zâhir anlamı değil işârî tevili ile gerçekleştiğini söylemek daha uygun olacaktır.

2.2.10. Riyâzet

Mücâhede kavramı ile yakın anlamlı bir kavram olan *riyâzet* (الرياضة) tasavvuf kaynaklarında yer alan bir kavram olmakla birlikte bu kavramı makam olarak ele alıp bir âyet ile istidlâl eden Herevî olmuştur.[494] Sözlükte "yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek ve egzersiz yapmak" gibi anlamlara gelen[495] riyâzet, tasavvufta eğitme gayesiyle nefsi birtakım tabiî ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade etmektedir.[496]

[489] Süleyman Uludağ, "Nefes", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 522.
[490] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119.
[491] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 106.
[492] A'râf, 7/143. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 106.
[493] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 145.
[494] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 23.
[495] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 162; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 459; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 207.
[496] Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 143.

Herevî riyâzeti bir makam olarak ele alır. Ona göre riyâzet, nefsi doğruluğu kabule alıştırmaktır. Avâmın riyâzeti ilim ile ahlâkı güzelleştirmek, ihlâs ile amelleri safileştirmek ve her türlü muamelede hukuka riayet etmektir. Havâsın riyâzeti tefrikayı kesmek, yükseldiği makama iltifat etmemek ve ilimle amel etmektir. Hâssü'l-havâsın riyâzeti ise müşahededen arınmak, cem' mertebesine yükselmek, hallerdeki zıtlıkları görmemek ve bedellerle alakayı kesmektir.[497] Herevî riyâzet makamına dair şu âyet ile istişhâd etmiştir:

وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ.

"Rablerine dönecekleri için yapmakta oldukları işleri kalpleri çarparak yapanlar..."[498] Herevî, riyâzet kavramı ile bu âyet arasında nasıl bir irtibat kurduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte onun riyâzetten kastının nefsi doğruluğa alıştırmak olduğu bilinmektedir. Tilimsânî'ye göre, âyette kalplerin çarpması amellerin Allah katında kabul edilip edilmeyeceği hususundaki korkudan ötürüdür. Amellerin kabulünün kesin olmayışına dair bu şüphe ancak riyâzet neticesinde elde edilebilecek doğru bilgiyle Allah hakkında hüsn-i zan beslemek suretiyle ortadan kalkabilir. Bu bilgi ise ancak Allah'ın kimsenin emeğini zayi etmeyeceği bilgisidir.[499] Herevî'nin riyâzet ile ilgili vermiş olduğu bu âyetin riyâzet kavramı ile ancak bu şekilde işârî bir tevil getirmek suretiyle irtibatlandırılabileceği açıktır. Âyetin zâhir anlamından ise riyâzet anlamına ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

2.2.11. Samt

Nefis terbiyesinde önemli bir fonksiyona sahip olan kavramlardan biri de *samt* (الصمت) kavramıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî müridliğin esasları arasında saydığı samtın insanın aklını çalıştıracağını, ona verâyı öğreteceğini ve böylece takvâ sahibi bir kimse olmasını sağlayacağını belirtmektedir.[500] Samt kavramına Kuşeyrî sûfîlerin halleri ve makamları arasında, Hücvîrî söz söyleme ve susmanın edeblerine ayırdığı bölümde, Gazâlî ise müridin vazifeleri arasında yer vermiştir.[501]

Samt, sözlükte "uzun bir süre susmak, konuşmamak ve sükût etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[502] Tasavvufta da kelime anlamı ile kullanılmaktadır. Zira tasavvufta sükût etmek, bir mecburiyet olmadıkça konuşmamak, konuşunca da ancak gerektiği kadar konuşmak esastır.[503] Kuşeyrî, samtın selâmet olduğunu söylemektedir. Ona göre tasavvufta esas olan samt olmakla birlikte susmanın da yasak olduğu yerler vardır ve buralarda susmak pişmanlığı getirir. Nerede susulup nerede susulmayacağı hususunda ise şeriatın emir ve yasaklarına itibar edilmelidir.[504] Gazâlî'ye göre samt insanın aklını kuvvetlendirir, verâ hasletini kazandırır ve takvâ ehli bir kul olmaya vesile olur. Samtın en kolay icrası ise uzlet ve halvetle gerçekleşir. Halvette dahi ancak ihtiyaç miktarınca konuşmak esastır.[505] Öte yandan mutasavvıflar sükûtu iki kısma ayırmaktadırlar. Bunlardan ilki zâhiren susmaktır. İkincisi ise kalp ve gönül ile sükût etmektir. Tevekkül ehlinin gönlünün, kendisine ayrılmış olan rızkın garanti edilmiş olduğunu bilmesi ve bunun neticesinde tam anlamıyla bir teslimiyet içerisinde sükût etmesi bu bağlamda yorumlanmaktadır. Yine ârifin gönlünün Allah'ın her hükmüne kanaat getirmesi, takdirine râzı olup güvenmesi ve böylece sükût etmesi de gönül ile samt için örnek olarak sunulmaktadır.[506]

Kuşeyrî samt kavramı ile ilgili olarak üç âyet zikretmektedir. Bunlar Kur'an'da çeşitli vesîlelerle müminlere susmanın emredilmesi yahut bir saygı ifadesi olarak susulması gereken yerleri gösteren âyetlerdir. Kuşeyrî'nin bu kavram ile ilgili olarak verdiği ilk âyet,

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

"Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve su-

---

[497] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 23; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 55.

[498] Müminûn, 23/60. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 23. İbn Fûrek bu âyeti havf ve recâ kavramları ile ilişkili olarak nakletmektedir. Nitekim İbn Fûrek "Korktuğun şeylerden duyduğun korkunun daha fazlasını korkmadıkların karşısında duy!" dedikten sonra bu âyeti delil getirmektedir: "Rablerine dönecekleri için yapmakta oldukları işleri kalpleri çarparak yapanlar..." İbn Fûrek bu âyet ile Allahu Teâlâ'nın emniyet ve güven halinde bile korkuya davet ettiğini vurgulamaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 226.

[499] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 52.

[500] Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 171.

[501] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 415; Gazâlî, *İhyâ*, III, 100.

[502] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 411; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 308; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXVII, 2493.

[503] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 306.

[504] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156-157.

[505] Gazâlî, *İhyâ*, III, 100.

[506] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156-157.

sun ki size merhamet edilsin."[507] Bu âyetin tasavvufî anlamdaki samtı karşılamadığı yahut kısmen karşıladığı söylenebilir. Nitekim söz konusu âyet Kur'an ile ilgili özel bir hükmü içermekte olup, yalnızca Kur'an okunduğunda susup dinlenilmesini emretmektedir.[508] Bununla birlikte "Kur'an okunduğunda susulması gerektiği" ilkesinin de tasavvuftaki samt kavramının kapsamına girdiği düşünülecek olursa, bu yönüyle samt kavramına kısmen de olsa kaynaklık ettiği söylenilebilir.

Samt kavramı ile ilgili olduğu öne sürülen diğer âyet ise cinlerin Hz. Peygamber'in huzuruna geldiklerinde birbirlerine susmalarını tavsiye ettikleri,

فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا.

"Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, 'Susun!' dediler." âyetidir.[509] Bu âyet, Kur'an'ı dinlemek üzere Hz. Peygamber'in huzuruna gelen cinlerin birbirlerine susmaları gerektiğini söyledikleri hadiseye dair bir âyettir. Burada da bir önceki âyetteki gibi Kur'an okunmasından dolayı susulması gerektiği ifade edilmektedir. Tasavvuftaki anlamda bir samt konu edilmemektedir. Diğer taraftan buradaki susmanın Hz. Peygamber'e saygı gereği olduğu düşünülücek olursa tasavvuftaki, büyüklerin huzurunda saygı duyma anlamında samt ilkesine kaynaklık edebileceği söylenebilir. Fakat bu yönüyle de düşünülse samt kavramının anlamı ile tamamıyla örtüştüğünü söylemek mümkün olmasa gerektir.

Samt kavramının dayandırıldığı diğer âyet ise

وَخَشَعَتِ الأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلا تَسْمَعُ إِلا هَمْسًا.

"Sesler, Rahmân'ın azametinden dolayı kısılmıştır. Artık sadece fısıltı işitebilirsin." âyetidir.[510] Bu âyet mahşer yerinde Rablerinin huzurunda toplanan insanların Allah'ın yüceliği/azameti karşısında tabiî bir tepki olarak susmalarını ifade etmektedir. Sûfînin her an Allah'ın huzurunda olduğunun bilincinde olarak günlük hayatında da susmayı tercih ettiği düşünüldüğünde kısmen de olsa bu âyetin samt kavramı için kaynaklık etmiş olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Bununla birlikte sûfîlerin

[507] Araf, 7/204. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156.
[508] Taberî, *Tefsîr*, X, 658.
[509] Ahkâf, 46/29. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156.
[510] Tâhâ, 20/108. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156.

anladığı ve uyguladığı tarzda bir samt anlayışının Kur'an'da var olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak işârî teviller ile mutasavvıfların bu âyetleri samt kavramı ile ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan Kur'an'da kelime olarak geçmeyen samt kavramının hadislerden alınıp kavramlaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Kuşeyrî'nin samt ile ilgili naklettiği hadislerde samtın terim anlamına yakın ifadelerin var olduğunu söylemek mümkündür: Söz gelimi Hz. Peygamber'in bir hadisinde, "Allah'a ve âhiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sussun!" buyurulmuştur.[511] Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Resûlü, kurtuluşun yolu nedir?" diye sorulduğunda cevaben şöyle söylemiştir: "Diline sahip ol (fitne zamanında) evinden çıkma, günahların için de gözyaşı dök."[512] Hadislerde belirtilen "yalnızca hayır konuşmak" ve "dile sahip olmak" ifadeleri tasavvuftaki samt kavramının kapsadığı anlamları içermektedir. Şu durumda samt kavramının asıl kaynağının az konuşmayı yahut susmayı teşvik eden hadislerde aramanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.

2.2.12. Sekr ve Sahv

Sâlikin yaşamış olduğu iki mânevî hali ifade eden *sekr* (السكر) ve *sahv* (الصحو) kavramları tasavvuf kaynaklarının bir kısmında ıstılâh olarak ele alınırken bazılarında ise makam şeklinde yer almaktadır. Söz gelimi sekr kavramına Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî ıstılâhlar arasında, Hücvîrî ve Herevî ise makamlar arasında yer vermiştir.[513] Aynı şekilde sahv kavramını da Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî ıstılâhlar arasında, Hücvîrî ve Herevî ise makamlar arasında ele almıştır.[514]

Sekr sözlükte "kişi ile aklı arasına giren engel ve sarhoş olmak"[515]

[511] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156. Hadisin metni şu şekildedir: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ Buhârî, Rikâk, 23, no. 6475.
[512] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156. *Risâle*'de Hz. Peygamber'in sözlerinin baş tarafı (احْفَظْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ) şeklinde geçmesine rağmen kaynaklarda hadisin metni şu şekildedir: امْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَلْيَسَعْكَ بَيْتُكَ، وَابْكِ عَلَى خَطِيئَتِكَ. Tirmizî, Zühd, 60, no. 2406.
[513] Serrâc, *el-Luma'*, s. 291; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 135; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 106; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 248; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 120.
[514] Serrâc, *el-Luma'*, s. 291; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 135; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 106; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 248; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 121.
[515] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 259; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 89; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 236.

gibi anlamlara gelirken tam zıt bir anlama sahip olan sahv ise "kendine gelmek, iyileşmek ve uyanmak" mânâlarına gelmektedir.[516] Tasavvufta ise sekr, sâlikin yaşadığı mânevî sarhoşluk, sahv ise bu sarhoşluğun etkisinden kurtulmasını ifade etmektedir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre sekr güçlü bir vâridin gelmesi ile gaybet haline geçiştir. Sahv ise gaybet halinden sonra sâlikin kendine gelip mahlûkatı görüp hisseder hale gelmesidir.[517] Bu mânâlardan yola çıkarak mutasavvıflar sekr ve sahv kavramlarını bazı âyetlerle ilişkilendirmişlerdir. Söz gelimi sahv kavramı ile ilgili olarak Herevî şu âyet ile istişhâd etmiştir:

حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ.

"'Onların yüreklerinden korku yatışınca: 'Rabbiniz ne buyurdu?' derler. Onlar da: 'Hakkı söyledi.' derler."[518] Mutasavvıflar kalpteki bu korku halinden kurtulmayı sahv olarak yorumlamışlardır. Âyette korkuyu kimin hissettiği yahut hangi sebeple böyle bir korku içerisine düşüldüğü açıkça ifade edilmemektedir. Tefsirlerde ise bu korku halinin ne olduğuna dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazıları bunun, Allah'ın vahyi karşısında dehşete kapılan meleklerde oluşan bir korku yahut Hz. İsa'dan uzun zaman sonra Hz. Muhammed'e gelen vahiy ile birlikte kıyâmetin yaklaştığına dair birtakım sezgileri doğrultusunda endişeye kapılan meleklerde oluşan bir korku olduğu kanaatindedir.[519] Bazı müfessirlere göre bu, kıyâmet günü duyulacak olan korkudur.[520] Diğer bazı müfessirler ise ölüm esnasında kalplerden giderilen korku olduğunu belirtmektedir.[521] Her ne olursa olsun kalpteki bu korku onlara engel olmakta, korku hali yatışınca cevap verebilmektedirler. İşte bu korkunun etkisinin ortadan kalkmasıyla oluşan hal mutasavvıflarca sahv hali olarak tevil edilmektedir.

Sahv haline örnek verilen diğer bir âyet ise Hz. Davud ile ilgilidir. Hücvîrî'ye göre Hz. Davud, Câlût'u öldürmesi hadisesinde sahv halindedir. Nitekim Kur'an'da (وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ) "Da-

[516] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 381; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 335.
[517] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 106.
[518] Sebe', 34/23. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 121.
[519] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 531; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 275; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 494; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXV, 204.
[520] Taberî, *Tefsîr*, XIX, 275; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 883; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXV, 204.
[521] Taberî, *Tefsîr*, XIX, 281; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXV, 204.

vud Câlût'u öldürdü." buyurulmaktadır.[522] Âyetteki fiilin Hz. Davud'a nisbet edilmesi onun sahv halinde olduğunu gösterir. Buna mukabil (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) "Attığın zaman sen atmadın Allah attı."[523] âyeti Hz. Muhammed'in sekr haline bir işârettir. Nitekim bu âyette fiil Hz. Muhammed'e nisbet edilmemiş, doğrudan rabbe isnad edilmiştir. Dolayısıyla Peygamber (sas) burada sekr halindedir.[524]

Mutasavvıflar sekr kavramı ile ilgili olarak Hz. Musâ'nın, Allahu Teâlâ'nın dağa tecellî etmesiyle birlikte bayılmasını da örnek verirler. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

"Musa belirlediğimiz vakitte belirlediğimiz yere gelince rabbi onunla konuştu. Bu arada Musa, 'Rabbim!' dedi, 'Bana kendini göster de seni bir göreyim.' Allah da şöyle buyurdu: "Beni asla göremezsin/göremeyeceksin! Bu gerçeği anlamak istersen şu dağa bak; eğer (ben tecellî ettiğimde) o dağ yerinde kalırsa o zaman sen de beni görürsün." Allah tecellî edip (sınırsız kudretini ve/veya nurunu) dağa yansıtınca dağı yerle bir etti. O anda Musa bayılıp yere yığıldı; derken, ayıldı ve şöyle dedi: "Rabbim! Sen yüceler yücesisin. Tevbe eder, affını dilerim. Ben inananların ilkiyim."[525] Cenâb-ı Hak tecellî edince Hz. Musa'nın yere yığılması mutasavvıflar tarafından bir nevî sekr hali olarak yorumlanmaktadır.[526] Nitekim sûfîlere göre Hz. Musa rabbini işittiğinde kalbinde oluşan lezzetin etkisiyle sekr haline girmiştir. Ayrıca Herevî'ye göre Hz. Musa'nın (.رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) "Rabbim! Bana kendini göster de seni bir göreyim."[527] demesi, sekr halindeyken kendini kaybetmesi neticesinde vuku bulmuştur.[528]

Sekr ve sahv kavramları ile ilgili verilmiş bu âyetlerin tamamıyla işârî tevillerle istidlâl edildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca istişhâd edilen âyetlerin de doğrudan bu kavramlar için de-

[522] Bakara, 2/251. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 249. Hücvîrî'ye göre bu âyet aynı zamanda fark kavramı için delil teşkil etmektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 318.
[523] Enfâl, 8/17. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 249.
[524] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 249.
[525] A'râf, 7/143. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 120.
[526] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 107.
[527] A'râf, 7/143. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 120.
[528] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 233.

lil mahiyetinde olmadıkları, ancak söz konusu kavramlar için peygamberlerin hayatlarından verilmiş örnekler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin zaten tasavvuf kültüründe ıstılâhlaşmış olan kavramlar için mutasavvıflarca işârî yollardan tespit edilen misaller olduğunu söylemek daha uygun olacağı anlaşılmaktadır.

2.2.13. Şeriat ve Hakikat

Şeriat (الشريعة) ve *hakikat* (الحقيقة) ayrımı tasavvuf kaynaklarında ele alınan önemli bir mevzudur. Her iki kavrama da Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî aralarındaki farklara da işaret ederek eserlerinde yer vermişlerdir.[529]

Şeriat, sözlükte "yolun açık/belirli olan bölümü, bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek ve açık olmak" gibi anlamlara gelen (شرع) kelimesinden türemiştir.[530] Terim olarak İslâm'a ait dini, ahlâkî ve hukûkî hükümler bütününü ifade etmektedir.[531] Hakikat ise sözlükte "gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek ve bir şeyi gerçekleştirmek" gibi anlamlara gelen (حق) kökünden türemiştir.[532] Terim olarak "ilâhî gerçeklere ve sırlara aşina olmak ve Hakk'ın tecellîlerini temaşa etmek" anlamında kullanılmaktadır.[533] Kuşeyrî'ye göre şeriat, ubudiyete (kulluğa) sımsıkı sarılmak, hakikat ise rubûbiyyeti müşâhede etmektir.[534]

Hücvîrî, her iki tabirin de sûfîlere ait birer ıstılâh olduğunu belirttikten sonra şeriat ile zâhirdeki halin sıhhatinin, hakikat ile ise bâtındaki halin düzeltilmesinin kastedildiğini ifade eder. Hücvîrî'ye göre şeriat ile hakikatın aynı olduğunu söylemek doğru olmayacağı gibi bâtınîler, şiîler ve karmatîlerde olduğu gibi "Hakikat münkeşif olunca şeriat mürtefi olur." kanaatini dile getirmek de doğru değildir. Nitekim o, şeriat ve hakikati, iman konusundaki tasdik ile ikrara benzetmektedir. Şeriat, hakikatten imandaki tasdikin ikrardan ayrıldığı gibi ayrıdır. Buna mukabil ikrarsız tasdik veya tasdiksiz ikrarın iman konu-

[529] Serrâc, *el-Luma'*, s. 196, 289; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 440.
[530] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 258; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXV, 2238; Talip Türcan, "Şeriat", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 571.
[531] Türcan, "Şeriat", *DİA*, XXXVIII, 571.
[532] Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 126; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 939, 942; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.79; Mustafa Çağrıcı, "Hakikat", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 177.
[533] Mehmet Demirci, "Hakikat (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 178.
[534] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118.

sunda yeterli olmadığı gibi şeriatsız hakikat, hakikatsiz de şeriat düşünülemez. Hücvîrî'ye göre şeriat kulun fiili, hakikat ise şanı yüce olan Allah'ın kula malik olması, onu mahafaza ve himaye etmesidir. Hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi, şeriat muhafaza edilmeden de hakikatın gerçekleşmesi mümkün değildir.[535]

Hakikat, kelime olarak Kur'an'da yer almamaktadır. Fakat mutasavvıflar bazı âyetleri şeriat-hakikat ayrımına işaret ettiği kanaatiyle eserlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan Kuşeyrî'nin eserinde yer verdiği âyet şöyledir:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.

"Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."[536] Ebû Ali Dekkâk bu âyetteki (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) "Yalnız sana kulluk ederiz" ibaresinin şeriata (اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) "yalnız senden yardım dileriz." ifadesinin ise hakikat kavramına işaret ettiğini belirtmektedir.[537] Kuşeyrî *er-Risâle*'de bu ayeti şeriat ve hakikat kavramları ile ilişkilendirirken *Letâifü'l-işârât*'ta buna değinmemektedir. Tefsirlere bakıldığında da Kuşeyrî'nin yaşamış olduğu asırlarda müfessirlerin bu âyetler ile şeriat-hakikat ayrımı doğrultusunda tevil ettiklerine, tespit edebildiğimiz kadarıyla, rastlanmamaktadır. Ne var ki hicri altıncı asırdan sonra bu yorumların tefsirlerde de yer almaya başladığı görülmektedir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzi'nin tefsirinde (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) ifadesinin şeriat ve tarikata (اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ifadesinin ise hakikata delalet ettiğine dair yorumlar yer almaktadır.[538] Nîsâbûrî'nin tefsirinde ise (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) ifadesinin şeriata (اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)'in ise tarikata delalet ettiği (اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) "Bizi doğru yola ilet" âyetinin ise hakikata işaret ettiği yorumuna rastlanmaktadır.[539]

Hücvîrî Ankebût sûresinde bulunan şu âyetin şeriat ve hakikat ayrımına işaret ettiğini belirtmektedir:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.

"Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları

[535] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 440.
[536] Fatiha, 1/5. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118.
[537] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 118. Mutasavvıflar aynı âyetin ilgili bölümde değindiğimiz gibi cem' ve fark kavramlarına işaret ettiği belirtmektedirler.
[538] Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* I, 166.
[539] Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, I, 123.

mutlaka yollarımıza ileteceğiz."[540] Hücvîrî'ye göre bu âyetteki mücâhede şeriat, "yollarımıza ileteceğiz" cümlesiyle ifade edilen hidâyet ise hakikate işâret etmektedir. Kul kendi çaba ve gayretiyle yâni mücâhede ederek şeriatın gereklerini yerine getirir. İşin hakikat boyutunda ise Allah'ın lütfu ile kula verilen ihsânlar yer almaktadır.[541] Tefsirlerde bu âyeti şeriat ve hakikat kavramları ile ilişkilendiren bir müfessire bilebildiğimiz kadarıyla rastlanmamaktadır.

Serrâc'a göre hakikat, kalbin, kendisine iman ettiği zâtın huzurunda bulunmada sebat etmesidir. Eğer kalplere iman ettikleri rableri hakkında bir şek ve şüphe girer ve nitece itibariyle kalpler her an Allah'ın huzurunda hâzır ve nâzır olduğu duygusunu kaybederse iman batıl hale gelir.[542] Nitekim Peygamber (sas) ile Hârise b. Nu'mân[543] arasında geçen konuşmada Hârise'nin kendisinin hakîkî mümin olduğunu yahut bu şekilde sabahladığını belirtmesi üzerine Hz. Peygamber "Her hakkın bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?" diye sorar. Hâris bunun üzerine şunları söyler: "Nefsimi dünyadan uzak tuttum. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki rabbimin arşını açıkça görüyor gibiyim. Sanki birbirleriyle ziyaretleşen cennet ehline bakıyor gibiyim. Sanki ağlaşan cehennem ehline bakıyor gibiyim." Bunun üzerine Peygamber (sas) şöyle buyurur: "Kalbi nurlandırılmış bir mümin."[544] Hakikat kavramı ile ilişkilendirilen bu rivayet tasavvuf kaynaklarında çok yaygın bir şekilde yer almaktadır. Anlam itibariyle mutasavvıfların hakikat kelimesine yükledikleri mânâları büyük oranda içerdiği ve kelime olarak da "hakikat"ı ihtiva ettiği göz önünde bulundurulduğunda mutasavvıfların hakikat kavramını bu ve bunun gibi bazı rivâyetlerden almış oldukları düşünülebilir.

540 Ankebût, 29/69. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 440.
541 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 440, 441.
542 Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.
543 Hadiste söz edilen kişi bazı rivâyetlerde Hâris b. Mâlik olarak da geçmektedir. Bkz. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI, 129, no. 20114; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekāik*, thk. Habiburrahman A'zami, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, s. 106, no. 314; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, XIII, 158, no. 10107.
544 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 129, no. 20114; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekāik*, s. 106, no. 314; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, XIII, 158, no. 10106. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.

2.2.14. Tahkik

Tahkik (التحقيق), Herevî'nin "Nihâyet" bölümündeki makamlar arasında yer vermiş olduğu bir kavramdır.[545] Sözlükte "gerçekleştirmek, incelemek, soruşturmak ve ispatlamak" anlamlarına gelen[546] tahkik, tasavvufta kulun gerçeği elde etmek üzere tüm gücünü sarf etmesini ifade etmektedir.[547] Nitekim Herevî tahkiki şöyle tarif etmektedir: "Hak'tan, Hak ile ve Hak'ta elde ettiğin şeyin özüdür." Herevî'ye göre tahkikin de üç derecesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki kişinin ilmi yalnızca Allah'a ait bilip kendisine ilim atfetmemesidir.[548] Bu ilk derece, tanımdaki Hak'tan elde edilen öze tekabül etmektedir. İlmin hakiki anlamda yalnızca Allah'tan olduğunu bilmek, kulların ise ancak onun bildirdiği miktarda bilgiye sahip olabileceği şuurunda olmaktır. Kulun, ilmi kendisine nisbet etmesi ise bu makama ulaşan kimsede bulunmaması gereken bir duygudur. Tahkikin ikincisi derecesi, kulun şuhûdu/müşâhedeyi Allah'a nisbet ederek kendisinde görmemesidir. Bu da tanımdaki Hak ile elde edilen şeye tekabül etmektedir. İlk derecede olduğu gibi her şeyi Allah'a nisbet etmekle tahkikin bu boyutunun gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Üçüncüsü ise kişinin muhdes ve yaratılmış olan kişiliğini Allah'ın zâtı gibi ezelî görmemesidir.[549] Nitekim ezelî olan yalnızca Allah'tır. Kul kendi benliğinde fâni olup her şeyin Allah'tan olduğu şuuruna erince kendisini de Allah'a nisbet etmek ile ezelî bir nitelik kazanmaz. Tam aksine kendisinin fânî olduğu Allah'ın ise ezelî ve ebedî olduğunun şuuruna erer. Ezelde yalnız Allah'ın var olduğunu, onunla birlikte hiçbir varlıktan söz edilemeyeceğini kavrar.[550] Böylece tahkik makamının hakkını vermiş olur.

545 Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 129.
546 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 339; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 15-19; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 125; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 48.
547 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 302.
548 Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 381; İbn Kayyimel-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 299. İbnü'l-Kayyim bunu şu âyet ile desteklemektedir: يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. "Gün gelecek, Allah bütün peygamberleri huzurunda toplayıp, '(Tebliğ ettiğiniz din hususunda) size nasıl icabet edildi?' diye soracak. Onlar, 'Rabbimiz! Bizim bu konuda bir bilgimiz yok. Gaybı (bizden sonra olan bitenleri) en iyi sen bilirsin.' diye karşılık verecekler." Mâide, 5/109. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 300-301.
549 Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 381; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 300.
550 Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 381, 382; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 299.

Herevî tahkik makamı ile ilgili olarak şu âyeti eserine almıştır:
وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي.
"Vaktiyle İbrâhim, 'Rabbim! Ölüleri nasıl dirilteceğini göster bana.' dedi. Allah da, 'Yoksa inanmıyor musun?!' buyurdu. İbrâhim, 'Elbette inanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun istiyorum' diye karşılık verdi."[551] Âyette Hz. İbrâhim'in kalbinin mutmain olmasını istemesinden hareketle bu âyet tahkik kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Hz. İbrâhim rabbinin ölüleri dirilteceğini bilmesine rağmen gönlünün tatmin olması için gözüyle de buna şâhid olmak istemiştir. Bu durum tasavvuftaki tahkik kavramına dair bir örnek olarak sunulmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim'in sahip olduğu bilgiyi teyit edip mutmain olmak istemesi tahkikin özünü teşkil etmektedir. Bu bilgiyi elde etmesi ise doğrudan Allah'tan almak suretiyle gerçekleşmektedir. Bu anlamda gerçekleşen hadise tasavvuftaki tahkik kavramı için örnek kabilinden bir olaydır. Fakat bu hadisede bilginin yalnız Allah'a ait olduğunu ifade eden tahkik kavramına âyetin zâhirinden doğrudan ulaşılamamaktadır. Öte yandan âyette gerçekleşen hadisenin kelime anlamı ile tahkiki içerdiği düşünülebilse de Hz. İbrâhim'in hâlihazırda bildiği gerçeği mutmain olacağı bir şekilde teyit etmek istemesi ile Herevî'nin tahkik kavramına dair yaptığı üçlü taksimde ifade edilen "her şeyin Allah'a nisbet edilmesi" ilkesi arasında doğrudan bir bağ bulunmamaktadır. Dolayısıyla tasavvuftaki tahkik kavramına ulaşmak ancak işârî yorumlarla mümkün olabilmektedir.

2.2.15. Telvîn ve Temkin

Sûfîlerin tasavvuf yolunda kat ettikleri mertebeleri ve buna bağlı olarak hallerinde yaşanan değişimi ifade eden kavramlardan *telvîn* (التلوين) ve *temkin* (التمكين) tasavvuf kaynaklarında yer alan ve bazı âyetlerle ilişkilendirilerek anlatılan kavramlardandır. Söz gelimi Hücvîrî hal, makam ve temkin kavramlarını karşılaştırmalı olarak incelemiş,[552] Kuşeyrî ise bu kavramlara ıstılâhlar arasında değinmiştir.[553] Temkin ile aynı anlamda kullanılan *te-*

[551] Bakara, 2/260. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 129.
[552] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 244, 430.
[553] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 114.

mekkün (التمكن) kavramını ise Herevî "Velâyet" bölümünde müstakil bir makam olarak ele almıştır.[554]

Temkin sözlükte "karar kılmak, yerleşmek ve sabit olmak" anlamlarına gelmektedir.[555] Tasavvufta ise sâlikin seyrü sülûkunu tamamlayıp en yüksek makamda yer edinmesini ifade etmektedir.[556] Temkin kavramı, bazı kaynaklarda temekkün olarak da ifade edilmektedir. Tasavvufta makamlar arasındaki geçiş ve sâlikte gözlenen değişim ise telvîn kavramı ile ifade edilmektedir. Telvîn sözlükte "renklenmek, boyalanmak" anlamlarına gelmektedir.[557] Kuşeyrî, telvînin hal erbabının, temekkünün ise hakikat ehlinin sıfatı olduğunu belirtmektedir. Sâlik, tasavvuf yolunda ilerlediği sürece halden hale, vasıftan vasfa geçmesi hasebiyle telvîn sahibidir. Vuslata erdiğinde ise temkin ehli olur. Vuslata erme, ancak nefis ile olan mücadelenin zaferle sonuçlanmasıyla gerçekleşir.[558] Hücvîrî'ye göre de sûfîlerin telvînden kastı, değişmek ve bir halden diğer bir hale dönüşmektir.[559]

Telvîn ve temkin kavramları ile ilgili olarak Kur'an'da bahsedilen bazı peygamberlerin halleri örnek verilmektedir. Nitekim Hz. Musa'nın nübüvvetinin ilk dönemlerinde mütelevvin bir kimse olduğu, sonradan temkin sahibi olma vasfını kazandığı tasavvuf kaynaklarında belirtilen bir husustur. Nitekim Allahu Teâlâ dağa tecellî edince, dağ yerle bir olmuş, Hz. Musa ise bayılmıştır. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:
وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا.
"O anda Musa bayılıp yere yığıldı."[560] Sûfîlere göre bu âyet Hz. Musa'nın telvîn sahibi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim rabbinin dağa tecellî etmesiyle birlikte Hz. Musa'nın halinde bir değişim meydana gelmiş ve bayılmıştır. Ebû Ali ed-Dekkâk, buna ilaveten Hz. Musa'nın rabbini dinledikten sonra yüzünü örterek dönme ihtiyacı duyduğunu, zira bu durumun onun haline tesir ettiğini belirtir. Buna mukabil sûfîlerce

[554] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 111.
[555] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 161; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471; Semih Ceyhan, "Telvîn", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 409.
[556] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 430; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 59-60.
[557] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 111; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, V, 223; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.457; Ceyhan, "Telvîn", *DİA*, XL, 409.
[558] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 114.
[559] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.
[560] A'râf, 7/143. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.

Hz. Muhammed'in temkin ehli olduğu vurgulanır. Nitekim Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'râc esnasında Mekke'den Kâbe Kavseyn'e varıncaya kadar tecellîye mazhar olduğu halde halinde bir değişiklik görülmemiştir.[561]

Hücvîrî'ye göre Hz. Musa da menzilleri kat edip makamları geçerek temkin mahalline ulaştığında ise Allahu Teâlâ ona şöyle buyurmuştur:

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ.

"Çıkar ayağındaki çarıkları!"[562] Hücvîrî çarık ve asa gibi aletlerin mesafe ile ilgili olduğunu belirtir. Vuslatta ise mesafe için gereken aletlerin yeri yoktur. Bundan dolayı çarıkları çıkartması emredilmiştir.[563] Âyete mutasavvıflar tarafından getirilmiş bu yorumun işârî bir tevil olduğu açıktır. Tefsirlerde ise çarıkların yahut ayakkabıların çıkartılması öncelikli olarak maddî anlamda yorumlanmıştır. Hz. Musa'nın çarıklarının, ölmüş eşek derisinden mamul olduğu dolayısıyla mukaddes vadiyi koruma amacıyla yahut ayaklarının o kutsal vadiye teberrüken temas etmesinin sağlanması gibi sebeplerle çıkartmasının istendiği öne sürülmüştür.[564]

Bu iki âyet ve Hz. Musa'nın telvîn-temkîn makamları/halleri ile ilgili iki yorum birlikte ele alındığında, Hz. Musa'nın hayatının farklı dönemlerinde telvîn ve temkîn makamlarına/hallerine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hatta temkîn makamından/halinden sonra kendisinde telvîn makamının/halinin tekrar görülmesi söz konusu olmuştur. Nitekim temkîn makamına işaret ettiği belirtilen çarıklarını çıkarması emri Hz. Musa'ya nübüvvet vazifesinin ilk verildiği zamanda cereyan etmişken telvîne işâret ettiği öne sürülen bayılma hadisesi ise bu olaydan daha sonra meydana gelmiş bir hadisedir. Şu durumda temkîn makamına ulaşıp nübüvvet vazifesi alan Hz. Musa'nın daha sonra bayılma hadisesinin cereyan ettiği vakitte ise telvîn makamına/haline dönüşü söz konusu edilmektedir.

Herevî'ye göre temekkün tuma'nîneden üstün bir makamdır. Nitekim o istikrârın en üst seviyesine işârettir.[565] Herevî, temekkün kavramı ile ilgili olarak,

[561] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 115; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.
[562] Taha, 20/12. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.
[563] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.
[564] Taberî, *Tefsîr*, XVI, 23-24; Fahreddin er-Râzi, *Tefsîr,* XXII, 18.
[565] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 111.

وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ.

"İmana yanaşmayanlar sakın seni fevrî bir davranışa sürüklemesinler." âyetini eserine almıştır.[566] Sûfîlere göre temekkün ehli kimseler çevrelerindeki boş ve batıl işler ve kimselerle meşgul olmazlar. Bu âyette de aynı zamanda temekkün ehli olan Hz. Peygamber'e çevresindeki müşriklere aldırmaması öğütlenmektedir.[567]

Mutasavvıfların makam, telvîn ve temkin kavramlarına dair delil getirmiş olduğu âyetlerle ilgili tevilleri incelendiğinde; âyetlerin zâhir mânâları itibariyle doğrudan söz konusu kavramlara kaynaklık teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Söz konusu âyetler bu kavramlarla ancak işârî yorumlarla ilişkilendirilebilmiştir. Bu ilişkilendirmede de daha çok tasavvuf kavramlarına örnek olabilecek hadiselerin seçilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.16. Tevâcüd, Vecd ve Vücûd

Tasavvufta, sâlikin rabbini bulma sürecinde birtakım menziller bulunmaktadır. *Tevâcüd* (التواجد), *vecd* (الوجد) ve *vücûd* (الوجود) gibi kavramlar bu menzilleri ifade eden terimlerdir. Bundan dolayı tasavvuf kaynaklarında bu kavramlara sıklıkla yer verilmiştir. Bunlardan tevâcüd kavramına Kelâbâzî ve Kuşeyrî ıstılâhlar arasında yer verirken[568] vecd kavramına Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî ve Gazâlî değinmiş,[569] vücûd kavramına ise Kuşeyrî, Hücvîrî ve Herevî eserinde yer vermiştir.[570]

Her üç kavram da sözlükte "bulma, rastlama, var olma, hâsıl olma, buluş, istediğine kavuşma, aşk ve yüksek heyecan duyma" anlamlarına gelen (وجد) kökünden türemiştir.[571] Tevâcüd yolun başlangıcı, vücûd ise nihâyetidir. Bunların ortasında vecd bulunmaktadır.[572] Vecd halinin başlangıcı tevâcüd

[566] Rûm, 30/60. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 111.
[567] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 167.
[568] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96.
[569] Serrâc, *el-Luma'*, s. 262, 418; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 467; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 94; Gazâlî, *İhyâ*, II, 363.
[570] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 467; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 131.
[571] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 348; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 86; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 512; Semih Ceyhan, "Vüsûl", *DİA*, İstanbul, 2013, XLII, 583; Semih Ceyhan, "Vecd", *DİA*, XLII, 583-584, İstanbul, 2012; Kadir Özköse, "Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 18, 2007, s. 66.
[572] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 98.

ile olur.[573] Tevâcüd vecdi zayıf olan kimselerde görülen bir haldir.[574] Tevâcüd, vecd konusunda olgunluğa erişmemiş olan sâlikin kendi iradesiyle vecdi davet etmesi ameliyesidir. Nitekim Arapça'da *tefâül* (تفاعل) kalıbı gerçekte olmayan bir sıfatı, varmış gibi göstermek için kullanılır.[575] Vecd ise kalbin, korkuyu, gamı, âhiret halleri ile ilgili bir mânâyı yahut Allah ile kulu arasındaki bir hali keşfetmesidir.[576] Vecd, sâlikin gönlüne zorlama ve kasıt olmaksızın gelen bir ihsân olarak mütalaa edilir. Umumiyetle sâlikin yapmış olduğu evradın bir neticesi olarak hâsıl olur. Mürid vazifelerini yerine getirdikçe Allah tarafından kendisine birtakım lütuf ve ikramlar sunulur.[577] Vecdden daha üstün olan mertebe ise vücûddur. Vücûd Hakkı bulmaktır. Bu da ancak sâlikin beşerî arzu ve heveslerini söndürmesi ile mümkün olabilir.[578]

Mutasavvıflar bu üç kavramı kelime kökünün Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılmış olmasından ötürü muhtelif âyetlerle ilişkilendirmişlerdir. Fakat bu âyetlerde vecd, terim anlamıyla değil, yalnızca kelime anlamı ile kullanılmıştır. Bundan dolayı burada ele alacağımız âyetler, kelime kökü ile değil, ihtivâ ettiği anlam itibariyle vecd ve tevâcüd kavramları ile ilişkilendirilmiş âyetler olacaktır. Bu kapsamda Serrâc, Kelâbâzî ve Gazâlî gibi mutasavvıfların eserlerinde istidlâl ettikleri ilk âyette şöyle buyurulmaktadır:

تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ.

"Rablerine karşı huşû içerisinde olanların (Kur'an'ın etkisinden) tenleri ürperir; ardından da Allah'ı anarak, kalpleri ve tüyleri huzur ve sükûna kavuşur."[579] Kelâbâzî'ye göre bu âyette vecdi zayıf olan tevâcüd ehline bir işâret bulunmakta, Serrâc ve Gazâlî'ye göre ise âyette ifade edilen ruh hali vecd sahiplerinin vasıflarından birini teşkil etmektedir.[580] Şu durumda âyette tenlerin ürpermesi hadisesi mutasavvıflarca vecd ve tevâcüd kav-

[573] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 97.
[574] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132.
[575] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96.
[576] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132.
[577] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 97.
[578] Bkz. Özköse, "Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", s. 68 v.dğr.
[579] Zümer, 39/23. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132; Serrâc, *el-Luma'*, s. 264; Gazâlî, *İhyâ*, II, 400.
[580] Serrâc, *el-Luma'*, s. 264.

ramlarının her ikisi ile de açıklanmaktadır. Nitekim Kur'an'ı dinleyen kimselerin tenlerinin kendiliğinden ürpermesinin vecd kavramı kapsamında mütalaa edilirken, bu duyguyu kişinin kendini zorlaması yoluyla elde etmesinin ise tevâcüd kapsamına dâhil edildiğini söyleyebiliriz.

Tevâcüd asıl itibariyle Hz. Peygamber'in "Şüphesiz bu Kur'an hüzün ile inmiştir. Onu okuduğunuzda ağlayınız. Ağlayamasanız da ağlarmış gibi yapak ağlamaya çalışınız." hadisine dayandırılmaktadır.[581] Bu rivayette Kur'an okunduğunda ağlayamayan kimselerin en azından ağlarmış gibi davranması tavsiye edilmektedir. Tasavvufta vecdin bir şekli kabul edilen bu uygulamaya kıyasen genel anlamda vecde gelemeyenlerin kendilerini buna zorlaması tevâcüd kavramı ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu rivayetin, tevâcüd kavramının teşekkül sürecinde önemli bir katkı sağlamış olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda âyette ifade edilen Kur'an'ın etkisiyle tenlerin ürpermesi hadisesinin de mutasavvıflarca kişinin durumuna göre tevâcüd yahut vecd kapsamında mütalaa edilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Gazâlî'nin bu çerçevede vecd kavramını istidlâl ettiği âyetlerden birisi de Enfâl sûresinde bulunmaktadır. Nitekim burada Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ.

"Müminler öyle kimselerdir ki Allah anıldığında yürekleri titrer."[582] Bu âyette ifade edilen kalplerin titremesi hadisesi mutasavvıflarca vecd olarak yorumlanmaktadır. Nitekim Gazâlî'ye göre semâ sonrasında kişide oluşan hale vecd adı verilir. Yine kalpte oluşan itmi'nân hali, tendeki ürperme, korku, rahatlama gibi duyguların tamamı vecd kapsamında mütalaa edilir. Yukarıdaki âyette ifade edilen Allah'ın adı duyulduğunda yüreklerde oluşan titreme ve ürperme durumu da Gazâlî'ye göre tam anlamıyla bir vecd halidir. Dolayısıyla genel anlamda Allahu Teâlâ karşısında duyulan korku ve huşû hali mutasavvıflarca vecd kapsamında değerlendirilmektedir. Aynı şekilde mutasavvıflara göre Haşr sûresindeki şu ifadelerde de vecde işâret edilmektedir:

لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ.

[581] İbn Mâce, İkâmetu's-salavât, 176, no. 1337; İbn Mâce, Zühd, 19, no. 4196. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 96. Hadisin metni şu şekildedir: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَلَ بِحُزْنٍ فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا فَإِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكَوْا
[582] Enfâl, 8/2. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 400.

"Biz Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık, Allah korkusundan o dağın paramparça olduğunu görürdün."[583] Gazâlî Allah korkusu neticesinde dağlarda dahi oluşabilecek bu hali vecd kavramı ile açıklamaktadır.[584] Diğer taraftan Serrâc'a göre bazı kimseler vecdi Hak'tan gelen mükâşefeler olarak tanımlamaktadır. Bu mükâşefeler ile vecd haline giren kişi umumiyetle hareketlenir ve kendisinden birtakım sesler husule gelir. Bazen de bunun tam aksi olur. Nitekim bazı kimseler vecdi kuvvetli olsa da sakin durmayı başarır. Serrâc'a göre bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilir:

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ.

"Onlar öyle kimselerdir ki Allah'ın adı anıldıkça yürekleri titrer."[585] Âyetteki yüreklerin titremesi vecd ile birlikte tezâhür eden gizli bir hadise olarak yorumlanmıştır. Bu durumda olan vecd sahipleri çeşitli halleri gönüllerinde yaşayarak başkalarına hissettirmezler. Dışarıdan bakan kimse o kişinin vecd halinde olduğunu fark edemez. Tıpkı Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ anında neden hareket etmediği kendisine sorulduğunda şu âyet ile cevap vermesinde olduğu gibi:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ.

"Senin şu gördüğün ve hareketsiz zannettiğin dağlar var ya işte onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler."[586] Cüneyd-i Bağdâdî bu âyeti okuyarak kendi hissettiği bazı duyguları dışa yansıtmadığını belirtmektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu âyet, dış organlar sükûnet içerisinde olsa da kalplerin hareket sahibi olduğuna dair bir işâret mahiyetindedir.[587]

Aynı şekilde kalplerde meydana gelen iman, huzur ve itmi'nân halleri de vecd kapsamında değerlendirilir. Nitekim Herevî'nin vecd makamına dair istidlâl ettiği âyette bu hususa şöyle işâret edilmektedir:

وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ.

"Kalplerine (sabır, sebat ve cesaret vererek) kuvvetlendirdik."[588] Sûfîlere göre bu âyet Ashâb-ı Kehf hakkında olup onların kendilerine putlara tapmaları yönünde baskı kuran kâfir hükümdara karşı çıkıp imanın hakikatini bulmalarına (vecd) delalet etmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî'nin bu âyeti vecd kavramı ile irtibatlandırmasını takdir etmekte ve bunun en güzel istidlâl ve istişhâdlarından biri olduğunu belirterek onu övmektedir.[589] Kalplerde oluşan duyguların sûfîlerce vecd kapsamında ele alındığı düşünüldüğünde bu âyetin vecd kavramı için kaynak niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Serrâc'a göre gönülde oluşan üzüntü ve sevinç türünden her türlü duygu vecd kapsamında değerlendirmektedir. Bu bağlamda kalplerin bakma ve görme gibi fiillerini de kalp açısından vecd kapsamına dâhil etmektedir. Kalplerin görmesi meselesine dair mutasavvıflarca zikredilen "(Bu müşrikler/kâfirler vaktiyle helak olup giden o halkların yaşadıkları) topraklarda hiç gezip dolaşmazlar mı?! Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ne var ki sadece gözler kör olmaz; bazen de göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur (basîretler kapanır)."[590] âyetinde bahsedilen gönül gözlerinin görmesi hadisesini kalbin vecdi olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda gören kalpler aynı zamanda vecd sahibi, kör olanlar ise vecdden mahrum kalpler olarak ayrılmaktadır.[591]

Vecd kavramı bunların dışında diğer bazı âyetlerle de ilişkilendirilmiştir. Bunların büyük bölümü vecdin kelime anlamı ile ilgili olup tasavvuftaki mânâsı ile doğrudan irtibatlı değildir. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî vecd kavramını "bulmak, tesadüf etmek ve rastlamak" gibi anlamlarla karşılamış ve bu anlamların bazı âyetlerde yer aldığını belirtmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği âyetlerden ilkinde şöyle buyurulmaktadır:

وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا.

"Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar."[592] Bu âyette, âhirette herkesin amel defterinin ortaya konulacağı ve böylece günahkârların yapıp ettikleri her şeyi karşılarında bulacakları ifade edilmektedir. Burada vecdin yalnızca "bulmak" şeklinde kelime anlamı ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin belirttiği mânâda yer aldığı görülmektedir. Vecd kavramının terim anlamının ise

583 Haşr, 59/21. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 400.
584 Gazâlî, *İhyâ*, II, 400.
585 Hac, 22/35. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.
586 Neml, 27/88.
587 Gazâlî, *İhyâ*, II, 409.
588 Kehf, 18/14. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 94.

589 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 55.
590 Hac, 22/46. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132.
591 Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.
592 Kehf, 18/49. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.

âyetin zâhirinden çıkarılmayacağı açıktır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin vecdin anlamını açıklar mahiyette verdiği ikinci ayette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

"Siz namazı hakkıyla kılmaya, zekâtı vermeye bakın. Bu dünyada iyilik adına ne yaparsanız mükâfatını Allah katında mutlaka bulacaksınız. Çünkü Allah yaptığınız her şeyi görmektedir."[593] Burada da yine iyiliklerin karşılığının Allah katında bulunacak olması vecd kavramının kelime anlamı ile ilişkilidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin zikrettiği üçüncü âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا.

"Kâfirlere gelince, onların amelleri çöldeki serap gibidir. Susuzluktan içi yanan kimse o serabı su zanneder; ama oraya vardığında hiçbir şey bulamaz."[594] Burada da yine âhirette kâfirlerin yaptıkları amelleri bulamayacakları, dünyada yapıp ettikleri iyi amellerin dahi boşa gideceğini anlayacak olmalarını konu edilmektedir. Bu âyette de benzer bir şekilde vecdin kelime anlamı ile kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu üç âyetin de vecd kavramı için kelime anlamının ötesinde kaynaklık edemeyeceği anlaşılmaktadır.

Vecd kelimesinin anlamı ile ilgili olarak sûfîler başka âyetlerden de örnekler getirmişlerdir. Söz gelimi Serrâc'ın ifade ettiğine göre bazı sûfîler vecdi ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki bir şeye sahip olmak ve imkân bulmak anlamındaki vecddir. Kur'an'da (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ) "bulamayan"[595] ifadesi bu anlamda kullanılmıştır. İkincisi ise karşılaşma anlamındaki vecddir. Bu da (وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا) "Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar."[596] âyetindeki vecddir.[597] Bu âyette de vecd, kişinin amellerini karşısında bulması anlamında kullanılmıştır. Bu iki âyetin de vecdin kelime anlamına açıklık getirme amacıyla istidlâl edildiği anlaşılmaktadır.

[593] Bakara, 2/110. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.
[594] Nur, 24/39. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263. Herevî ise bu âyeti vücûd kavramı ile ilişkilendirmiştir. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 131.
[595] Bakara, 2/196. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.
[596] Kehf, 18/49. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.
[597] Serrâc, *el-Luma'*, s. 263.

Cenâb-ı Hakkı bulmak anlamında kullanılan vücûd kavramı ile ilgili olarak ise Herevî şu âyet ile istidlâl etmektedir:

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا.

"Her kim kötülük işler veya kendine zulmeder, sonra da Allah'tan af dilerse Allah'ı çok bağışlayıcı ve çok merhamet edici bulur."[598] Bu âyette ifade edilen "Allah'ı çok bağışlayıcı ve merhametli bulmak" sûfîlerce vücûd kavramına işâret olarak görülmüştür. Diğer bir âyette ise tevbe edildiğinde Allah'ın tevbeleri kabul edici olması vücûd kavramı kapsamında mütalaa edilmiştir:

لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا.

"... Allah'ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulurlardı."[599] Her iki âyet de Allah'ın çok bağışlayıcı ve tevbeleri kabul edici yönünü vurgulayan âyetlerdir. Bu anlamda zâhiri itibariyle vecd kavramı ile doğrudan ilişkilendirilebilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Zâhir anlamı ile yalnızca bulmayı ifade eden bu âyetlerin, birtakım işârî tevillerle vücûd kavramı ile ilişkilendirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle vecd kavramı ile ilgili istidlâl edilen âyetler değerlendirildiğinde bunların zâhir anlamları ile vecd kavramına kaynaklık etmekten çok bu kavram kapsamında değerlendirilebilecek örnekler olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu ayetlerde genel olarak Kur'an'ın ve Allah'ı anmanın mü'min üzerindeki etkisinden bahsedildiği görülmektedir. Bu etki tasavvufta vecd kavramı ile ifade edilmektedir. Fakat bu âyetlerden vecd kavramına ulaşmak hemen herkes için mümkün olmasa gerektir. Nitekim âyetin zâhirinden Kur'an'ı dinleyen her insanda oluşabilecek birtakım duygulardan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Vecd kavramına ulaşmada ise işin içine işârî yorumların katıldığını söylemek mümkündür. Bu noktada tasavvufta bulunan vecd olgusunun yukarıda verdiğimiz âyetler ile misallendirilerek istidlâl edilmeye çalışılmış olduğunu ifade etmek daha uygun olacaktır. Ayrıca tevâcüd kavramının doğrudan Kur'an'dan alınmış bir kavram olmadığı, vecd sahibi olmayan kimseler için Hz. Peygamber'in yukarıda işaret ettiğimiz hadisinden yola çıkılarak oluşturulmuş bir kavram mahiyetin-

[598] Nisâ, 4/110. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 131.
[599] Nisâ, 4/64. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 131.

de olduğu görülmektedir. Yalnız Herevî'nin Kur'an'a dayandırdığı bir kavram olan vücûd kavramının istidlâlinin ise ancak işârî teviller ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.

2.2.17. Vakit

Sâlikin içinde bulunduğu zamanı ve ruh halini ifade eden *vakit* (الوقت) Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin ıstılâhlar arasında, Herevî'nin ise "Velâyet" bölümündeki makamlardan biri olarak yer verdiği önemli bir kavramdır.[600]

Tasavvufta vakit kavramı, hem kelime anlamına uygun olarak içinde bulunulan zaman dilimini, hem de bu zaman diliminde sâlikin geçirmekte olduğu hali ifade etmek için kullanılır.[601] Nitekim Kuşeyrî'nin belirttiğine göre mutasavvıfların ıstılâhında vakit, gerçekleşmesi muhtemel olan bir hadisenin kendisine bağlı olduğu gerçekleşmesi muhakkak olan hadisedir. Diğer bir deyişle gerçekleşmesi kesin olan hadise gerçekleşeceği tahmin edilen diğer bir hadise için vakit konumundadır. Söz gelimi "Aybaşında sana geleceğim." ifadesinde, aybaşı gerçekleşmesi kesin olan hadise yani vakittir. Gitme fiili ise geleceğe yönelik bir plan olup gerçekleşmesinde kesinlik yoktur.[602]

Ebû Ali ed-Dekkâk'a göre ise vakit, kişinin içinde bulunduğu ve kendisi üzerinde ağır basan hali ifade eder. Şayet dünyalığa kapılmışsa kişinin vakti dünya, âhiret meseleleri ile meşgulse kişinin vakti âhirettir. Aynı şekilde kişi eğer mutlu ve neşeli bir hal içerisinde ise onun vakti sürûr, hüzünlüyse onun vakti hüzündür. Buna göre, zamanın kendisi değil, o zaman diliminde içinde bulunulan hal ve duygular vakit kavramı ile ifade edilmektedir. Öte yandan bazı sûfîlerin vakti gelecek ve geçmiş zaman arasındaki zaman dilimi olarak mütalaa ettikleri de bilinmektedir. Sûfîler hakkında kullanılan *ibnü'l-vakt* tabiri, içinde bulunulan zaman dilimini en iyi şekilde değerlendirmesinden dolayı kendilerine verilmiş bir vasıftır. Bundan dolayı sûfînin geçmiş ile meşgul olması, içinde bulunduğu zamanı da zayi edeceği gerekçesiyle uygun görülmemiş, hâlihazırdaki vak-

[600] Serrâc, *el-Luma'*, s. 292; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 89; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 427; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 101.
[601] Bkz. Semih Ceyhan, "Vakit", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 491.
[602] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 89.

tini en güzel şekilde değerlendirmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca kişinin kendi iradesi olmaksızın Hak'tan kendisine gelen haller için de vakit tabiri kullanılmıştır.[603]

Tasavvuftaki vakit kavramını mutasavvıflardan yalnızca Herevî'nin Kur'an'a dayandırdığı görülmektedir. Herevî vakti, "oluş zarfının adıdır" şeklinde tanımlamış ve vakit kavramı ile ilgili olarak da şu âyet ile istişhâd etmiştir:

ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى.

"Sonra takdir edilmiş bir vakitte (Tûr'a) geldin ey Mûsâ!"[604] Tilimsânî'ye göre âyetteki (قَدَرٍ) ifadesine "takdir edilen vakit" anlamı verilmektedir. Bu anlamdan yola çıkılarak bu âyet vakit kavramı ile ilişkilendirilmiştir.[605] Tefsirlere bakıldığında da buraya vakit anlamı veren müfessirler olduğu görülmektedir.[606] Fakat burada bahsedilen vakitten mutasavvıfların kastettiği anlamdan ziyade kelime anlamı ile genel bir vakit mefhumunun kastedilmiş olduğu açıktır. Dolayısıyla bu âyetin doğrudan tasavvuftaki vakit kavramına kaynaklık ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat Herevî'nin kelime anlamından yola çıkarak vakit kavramı ile bu âyeti işârî bir tevil neticesinde ilişkilendirmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.18. Yakaza

Tasavvufî terbiyenin ilk basamağı kabul edilen *yakaza* (اليقظة) sözlükte "uyanıklık, uykudan kalkma ve ayıklık" anlamlarına gelir.[607] Tasavvufta ise sâlikin mânen uyanık olmasını ifade etmek için kullanılır. Diğer bir deyişle, sâlikin kalbinin Hak'tan gelen bir uyarıyla uyanıklık haline (teyakkuz) kavuşmasıdır.[608]

Yakaza kavramını Herevî "Başlangıç" bölümündeki makamlar arasında ele almıştır. Herevî'ye göre yakaza makamların ilki olup gaflet uykusundan uyanıp Allah için ayağa kalkmayı ifade eder.[609] Buna göre tasavvuf yolundaki seyre başlamamış bir kimsenin kalbi uykudadır. Bu uykudan ancak kişinin kendisi-

[603] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 90.
[604] Tâhâ, 20/40. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 101.
[605] Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 290.
[606] Örn. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XVI, 71.
[607] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 413; Cevherî, *Sıhah*, III, 1181.
[608] Semih Ceyhan, "Yakaza", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 270.
[609] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 11.

ne çeki düzen verip Allah için kalkmasıyla mümkün olur. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

قُلْ اِنَّمَٓا اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍۚ اَنْ تَقُومُوا لِلّٰهِ.

"(Ey Peygamber!) De ki: 'Size tek bir şeyi öğütlüyorum: Allah için kalkmanızı."[610] Herevî'ye göre sâlik gaflet uykusundan bu âyetin gereğini yerine getirerek kalkmak suretiyle uyanır. Bu da ancak Allah'ın mümin kulunun gönlüne gönderdiği tenbih nuru ile gerçekleşir.[611] Herevî'ye göre yakaza üç şekilde olur. İlki kişinin Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetlerin sınırsız ve sayılamayacak kadar çok olduğunu düşünmesi bunun karşısında nimetlerin şükrünü yerine getirmedeki acziyetini fark etmesi ile gerçekleşir. İkincisi kişinin işlediği hata ve günahları düşünmesi, onları telafi yoluna gitmesi ve günahlardan arınmak sûretiyle kurtuluş talep etmesi ile hâsıl olur. Üçüncüsü ise kişinin hayatı boyunca elde ettiği kazanımlar ve boşa harcadığı zamanı düşünmesi, böylece kaçırdığı fırsatları telafi etme yolunu araması, geriye kalan ömrünü de istifadeli geçirme şuuruna ermesi ile gerçekleşir.[612]

Herevî'nin bu açıklamalarının âyetin zâhir anlamı ile doğrudan ilişkili olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim öncesi ile birlikte düşünüldüğünde buradaki ifadenin, Hz. Peygamberin kendisine inanmayan müşriklere birbirleriyle istişare edip düşünmelerini öğütlemesi ile ilgili olduğu görülmektedir.[613] Âyette, müşriklerin bir nevî uykuda oldukları, bu uykudan kalkıp Allah'a itaat edip hakikate tabi olmaları öğütlenmektedir. Herevî'nin yorumları göz önünde bulundurulduğunda ise Hz. Peygamber'in müşriklere karşı yaptığı bu ihtarın mutasavvıflarca genel anlamda gaflet içerisindeki tüm müminlere teşmil edildiği anlaşılmaktadır. Netice itibariyle âyetin bağlamından kopartılarak tasavvuftaki yakaza kavramı için bir delil olarak kullanılır hale geldiğini söyleyebiliriz.

2.3. Kul-Rab İlişkisine Dair Kavramlar

Tasavvufta hal yahut makam olarak yorumlanan bazı kavramlar kul ile Allahu Teâlâ arasındaki ilişkiye işâret etmektedir. Bu

[610] Sebe, 34/46. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 11.
[611] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 11; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn,* s. 17. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, s. 114.
[612] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 11.
[613] Taberî, *Tefsîr*, XIX, 303.

ilişki bazen kulun mahlûkatı tamamen aradan çıkartarak yaratanıyla baş başa kalması şeklinde bazen ise kalbine gelen ve aklının alamayacağı vâridler neticesinde çeşitli hallere gark olması ile gerçekleşir. Bu başlık altında kulun rabbi ile olan ilişkisi bağlamında içinde bulunduğu bazı özel hal ve makamlara dair kavramlar ele alınacaktır.

2.3.1. Ataş

Ataş (العطش), Herevî'nin eserinin "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında ele aldığı bir kavram olup sâlikin şevkten daha kuvvetli bir hal içerisinde olmasını ifade etmektedir.[614] Sözlükte "susamak ve susuzluk" anlamına gelen ataş,[615] tasavvuf öğretisinde, kelime anlamından yola çıkılarak kinâyeli bir şekilde, "talep edilen, istenilen, umulan bir şeye karşı yanıp tutuşma" anlamında kullanılmaktadır.[616] Nitekim Allah'a duyulan arzu karşısında içine düşülen durum, insan hayatı için tabiî bir gereksinim olan suya duyulan ihtiyaca benzetilerek sâlikin rabbine olan şevkini ifade etmek için ataş kavramı kullanılagelmiştir.

Herevî diğer bazı makamlarda olduğu gibi doğrudan ilgili olmasa da ataş kavramına Hz. İbrâhim ile ilgili şu âyeti bir delil olarak öne sürmektedir:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًاۚ قَالَ هٰذَا رَبّ۪يۚ فَلَمَّٓا اَفَلَ قَالَ لَٓا اُحِبُّ الْاٰفِل۪ينَ.

"(İbrâhim) gece karanlık basınca bir yıldız gördü ve 'Demek benim rabbim bu!' dedi. Fakat yıldız gözden kaybolunca, 'Bakın, ben böyle kaybolup giden şeyleri sevmem.' dedi."[617] Hz. İbrâhim, rabbini bulma konusundaki arzusundan dolayı suya hasret olan bir kimsenin serap görmesi gibi her gördüğüne "Acaba benim rabbim bu mu?" diyerek arzu ve özlemle bakmıştır. Hz. İbrâhim'de bulunan bu özlem hali mutasavvıflarca ataş olarak yorumlanmıştır.[618] Fakat bu âyetin ancak işârî bir çıkarım ile ataş kavramı ile ilişkilendirilmiş olduğu açıktır.

[614] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 93; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 50.
[615] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 181; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 355; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XVII, 267.
[616] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 93; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XVII, 267.
[617] Enâm, 6/76. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 93.
[618] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 262; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 50.

2.3.2. Cem' ve Fark

Tasavvufta kulun, mahlûkât ve rabbi ile olan ilişkisini anlatmak için kullanılan kavramlardan *cem'* (الجمع) ve *fark* (الفرق) tasavvuf klasiklerinin ekseriyetinde yer almaktadır. Bunlardan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî cem' ve fark kavramlarını bir tasavvuf ıstılâhı olarak ele almıştır.[619] Fark kavramına eserinde değinmeyen Herevî ise cem' kavramına makamlar arasında yer vermiştir.[620] Herevî'nin makamları 100 menzil halinde ele aldığı ve cem' makamının da 99. sırada olduğu düşünüldüğünde bu kavramın tasavvufî eğitim içerisindeki değeri ve konumu daha iyi anlaşılacaktır.

Cem', sözlükte "toplamak, parçaları bir araya getirmek, iki şeyi birleştirmek, biriktirmek, dikkat ve iradeyi bir noktaya odaklamak ve parçalarını birbirine yaklaştırarak bir nesneyi bir bütün haline getirmek" gibi mânâlara gelmektedir.[621] Cem' kavramının tam zıddı bir mânâya sahip olan fark ise "ayırmak, infisâl, ayırt etmek ve ayırt edici nitelik" olarak anlamlandırılmaktadır.[622] Tasavvuf ıstılâhı olarak ise cem' kavramı, mahlûkâtı ve kâinâtı aradan çıkartarak her şeyi Allah'tan bilmek suretiyle Hak ile beraber olmayı, fark ise Hakk'ın yanında halkı da gözeterek kulluk vazifelerini yerine getirme halini ifade eder.[623] Ayrıca hakkı halksız müşâhede etmek[624] ve yalnızca Allah'ı görmek cem', kul ile Hak arasına halkın girmesi, diğer bir deyişle yapılan işlerde halkı da göz önünde bulundurmak ise fark hali olarak adlandırılır.[625] Sûfîlere göre cem'de, kadîm (öncesiz) olan ile hâdis (sonradan) olan arasındaki ayrılık ortadan kalkmaktadır.[626]

[619] Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 291; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 138; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 315; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100.

[620] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 134.

[621] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 201; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 678; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, I, 337; Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî*, 269; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 390; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XX, 451; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 574; Hasan Kamil Yılmaz, "Cem'", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 278.

[622] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 632; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXXVIII, 3397; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, III, 337; Firûzâbâdî, *Besâir*, IV, 186; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXVI, 279; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1269; Süleyman Uludağ, "Fark", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 171. Hücvîrî, cem' ve fark kavramlarını her taifenin kendi ibare ve ifadelerini anlatmak için kendi ihtisas sahalarında farklı şekilde anlamlandırdıklarını, söz gelimi Matematikçilerin "toplama ve çıkarma"yı, fukahanın "kıyasın cem'ini ve nassı tefrik etme"yi, usulcülerin "zâtî sıfatların cem'ini, fiilî sıfatların tefrikası"nı kastettiklerini fakat sûfîlerin daha başka bir anlam kattıklarını belirtir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 315.

[623] Serrâc, *el-Luma'*, s. 291; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 69.

[624] Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, s. 67.

[625] Herevî, cem' makamını üçe ayırır: 1. *Cem'u'l-ilm*: Sâlikin bütün dikkat ve bilgilerini tek noktada toplayarak ledünnî bilgi içinde yok olmasıdır. 2. *Cem'u'l-vücûd*: Sâlikin kendi maddî ve fâni varlığından sıyrılarak Hakk'ın varlığına ermesidir. 3. *Cem'u'l-ayn*: Kulun Hakk'ın zâtında fâni olarak iki ayrı vücut görmekten kurtulmasıdır. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 134.

Ebû Ali ed-Dekkâk, "Fark, sana nisbet edilen şeydir. Cem' ise sana nisbet edilemeyen şeydir." derken fark halinin, kulluk vazifelerini yerine getirme gibi kulun kendi çaba ve gayreti ile alakalı, cem' halinin ise Allah'ın lütuf ve ihsânda bulunması gibi kulun elinde olmayan Cenâb-ı Hakk'a müteallik olan durum ve haller olduğunu ifade etmektedir.[627] İbadet, kulluk, mücâhede, dua, yalvarma, hamd, şükür ve tevbe gibi mekâsib (kulun kendi iradesi ile kazanımları) fark halinde, kulun Allah'ın kendisine olan seslenişini gönlünde hissetmesi, ilham, müşâhede, keşf ve mârifet gibi mevhibeler (Allah'ın kuluna ihsân ettiği lütuflar) ise cem' halinde meydana gelir.[628] Diğer bir deyişle şeriat farka, hakikat ise cem'e tekabül etmektedir.[629]

Tasavvuf kaynaklarında cem' kavramının üzerinde bir de *cem'ü'l-cem'* (جمع الجمع) mertebesinden bahsedilmektedir. Kuşeyrî'nin cem' kavramından sonra bahsettiği cem'ü'l-cem'e Hücvîrî de eserinde yer vermiştir.[630] Sâlikin kendisi ve mahlûkatı görmesi bununla birlikte her şeyin Hak ile kaim olduğuna şâhid olması cem' kavramıyla ifade edilirken kendi varlığı ve mahlûkatı görmeyip yalnızca Allah'ı müşâhede etmesi cem'ü'l-cem' kavramı ile ifadesini bulmuştur. Cem'ü'l-cem' kavramı ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in Mi'râc gecesinde kendisine iki cihan ve iki âlem gösterildiği halde hiçbir şeye iltifat etmemiş olması örnek verilmektedir. Sûfîlere göre Hz. Peygamber cem'ü'l-cem' makamında olduğundan dolayı gözü hiçbir şey görmemiş ve Kur'an'da bu husus "Göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı." âyeti ile ifade edilmiştir.[631]

Öte yandan Kur'an'da cem' ve fark kavramları kelime kökü olarak pek çok yerde geçmektedir.[632] Fakat sûfîler cem' ve fark kav-

[626] Tehânevî, *Keşşâf*, s. 574.

[627] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100.

[628] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 316, 317; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 125.

[629] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, I, 61.

[630] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.101; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 321.

[631] Necm, 53/17; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 321.

[632] Bkz. Fuâd Abdülbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-müfehres,* s. 175, 516.

ramlarına yükledikleri anlamı lafzen değil, mânâ itibariyle muhtelif âyetlerle ilişkilendirmişlerdir. Bu âyetlerden ilki Kuşeyrî'nin de içinde bulunduğu bazı sûfîler tarafından cem' ve fark kavramlarına işaret ettiği öne sürülen Fatiha sûresinin beşinci âyetidir:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.

"Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."[633] Mutasavvıflar bu âyetteki (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) "Yalnız sana kulluk ederiz" ibaresinin farka (اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) "yalnız senden yardım dileriz" ifadesinin ise cem' kavramına işaret ettiğini belirtmektedir.[634] Nitekim âyette belirtilen Allah'a kulluk ve ibadet etme fiilinin fark halinde, her şeyi bir kenara bırakıp yalnızca Allah'tan dileme ve bunun sonucunda Allah'tan gelecek olan lütuf ve ihsânların ise cem' halinde meydana geldiğini ifade ederler. Ayrıca onlara göre âyetin ilk cümlesi kulluğa, ikinci cümlesi ise mârifete delâlet etmektedir.[635]

Mutasavvıflar zihin dünyalarında bu kavramlar ile söz konusu âyet arasında bir şekilde bağlantı kurabilmiş olsalar da bu yorumlara ne tefsirlerde ne de sûfîlerin işârî tevillerine yer veren eserlerde rastlanmaktadır.[636] Ancak 19. asırda yaşamış olan İbn Acîbe'nin tefsirinde bu kavramlara dair bir alıntı yapıldığı görülmektedir. İbn Acîbe'nin naklettiğine göre Şâzelî Tarikatı'nın şeyhlerinden Ebû Abbas el-Mürsî (v. 685/1287) (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) ifadesinin şeriat, İslâm, ibadet ve farka (اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ifadesinin ise hakikat, ihsân, ubûdiyyet ve cem'e işaret ettiğini belirtmektedir.[637]

Bu âyetin işârî tevillerinde dahi cem' ve fark kavramlarına değinilmemiş olması, âyetin söz konusu kavramlarla ilişkilendirilmesinin sûfî müfessirler arasında dahi rağbet görmediği anlamına gelmektedir. Nitekim Kuşeyrî, *er-Risâle*'de cem' ve farka bu âyeti misal getirmesine rağmen *Letâifü'l-işârât*'da söz konusu âyeti açıklarken cem' ve fark kavramlarına değinmemiş olması düşündürücüdür. Öte yandan sûfîlerin dikkatleri bu iki kavrama çekmek için her namazda okunan ve her müminin bildiği bu âyeti burada misal vermiş oldukları da düşünülebilir.

[633] Fatiha, 1/5. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100.
[634] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 69.
[635] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 100.
[636] Örneğin Tüsterî, Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî, İbn Cüzey, Bursevî ve Âlûsî gibi müfessirler bu gibi yorumlara yer vermemişlerdir.
[637] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, I, 61.

Sûfîlerin cem'e işaret ettiğini belirttikleri diğer bir âyet ise Enfâl sûresindeki,

وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى.

"Attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı." âyetidir.[638] Burada ezelî ve ebedî olan Allah'ın, atma fiilini mâsivâyı aradan çıkartarak kendisine nisbet etmesinin cem' kavramına ve cem'de fenâ bulmaya işâret olduğu belirtilmektedir.[639]

Hücvîrî, bu âyetteki atma fiilinin Allah'a izafe edilmesinin cem'e işaret ettiğini, buna mukabil (وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ) "Davut, Câlut'u öldürdü."[640] âyetinde öldürme fiilinin Hz. Davut'a nisbet edilmesinin ise farka işaret ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Hücvîrî, insanın mutad fiilleri cinsinden olmayan harikulade hadiselerin failinin Allah olduğu, dolayısıyla mucize ve kerâmetlerin tamamen cem' anında vuku bulduğu, insanın mutad fiillerinin ise fark hali ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir.[641] Bununla birlikte söz konusu âyetlerin cem' ve fark kavramlarına işaret ettiğine dair tefsirlerde malumat bulunmamakta, sûfîlerin tevillerini içeren eserlerde[642] ise yalnızca Kuşeyrî'nin bu kavramlara değindiği görülmektedir. Kuşeyrî (اِذْ رَمَيْتَ) "attığın zaman" ifadesinin farka (وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى) "fakat Allah attı" ifadesinin ise cem'e işaret ettiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre fark ubudiyetin, cem' ise rubûbiyyetin sıfatıdır.[643] İbn Kayyim el-Cevziyye ise bu âyetin cem' kavramı ile irtibatlandırılmasını doğru bulmamaktadır. Nitekim bu doğru olsaydı Hz. Peygamberin namaz, oruç, kurban vs. tüm fiillerinin Allah'a nisbet edilmiş olması gerekirdi. Ona göre bu âyet Bedir savaşında yaşanan özel bir hadiseyle ilgilidir. Hz. Peygamberin cem' makamında olması ile ilişkilendirilemez.[644]

Cem' ve fark kavramları ile ilgili ele aldığımız eserlerde bu

[638] Enfâl, 8/17. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 317; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* 134.
[639] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. s. 393.
[640] Bakara, 2/251.
[641] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 318.
[642] Tüsterî, Sülemî, Sa'lebî, İbn Cüzey, Bursevî, İbn Acîbe ve Âlûsî gibi müfessirler bu gibi yorumlara yer vermemişlerdir. Bursevî bu âyeti *tecellî* kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre, Allah bir kuluna kendi sıfatlarından biriyle tecellî ettiğinde, kul tıpkı bu âyette olduğu gibi o sıfata uygun bir fiil ile hareket eder. Aynı tecellî durumu Hz. İsa için de geçerlidir. Nitekim Allah yaratma sıfatı ile Hz. İsa üzerine tecellî etmiş ve böylece Hz. İsa ölüleri diriltme vasfına sahip olmuştur. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 326.
[643] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 610.
[644] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 330.

iki âyete değinilmiş olmakla birlikte kaynaklara baktığımızda başka âyetlerin de bir şekilde söz konusu kavramlar ile ilişkilendirildikleri görülmektedir.[645] Haddizatında Hücvîrî'nin de ifade ettiği gibi mucizelerin cem' ifade ettiği düşünüldüğünde Kur'an'dan cem'e dair örnekler bulmak zor olmayacaktır. Fakat bu kavramlar ve ilgili âyetler düşünüldüğünde, kavramların terim haline gelmesinin belirli âyetlerden yola çıkılarak mı yapıldığı yoksa ıstılâhlaşmış olan kavramlara örnek niteliğinde ilgili âyetlerin mi tespit edildiği net olarak anlaşılamayan bir durumdur. Nitekim işârî tevil içeren tefsirlerde dahi söz konusu kavramlara çok nadiren yer verilmiş olması, âyetlerin kavramlara örnek olarak sonradan tespit edildiği kanaatinin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. İlgili âyetlerin terimleşme süreci sonrasında bu kavramlara örnek niteliğinde tespit edildiği düşünüldüğünde, tasavvufun diğer ilimler arasındaki meşruiyetini sağlama amacıyla bu temellendirme işleminin yapılmış olabileceği düşünülebilir.

Öte yandan Serrâc, cem' halinde kişinin zihninde yalnızca Allah'ın var olduğunu, tefrika halinde ise dünya, âhiret ve kâinâtı ayrı ayrı tasavvur edebildiğini belirterek Kur'an'daki bazı âyetleri cem' ve fark kavramları ile ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda eserine aldığı ilk âyette şöyle buyurulmaktadır:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ.

"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler."[646] Serrâc bu âyetteki (شَهِدَ اللَّهُ) (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) "Allah, ondan başka ilâh olmadığına şâhidlik etti" ifadesinin cem' kavramına (وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) "melekler ve ilim sahipleri de..." ifadesinin ise fark kavramına işaret ettiğini belirtmektedir.[647] Serrâc ilk bölümde Allah'ın kendisini için yaptığı şâhitlikte mahlûkâtı aradan çıkartması, ikinci bölümde ise melekleri ve ilim sahiplerini zikrederek onları da devreye sokması yönüyle cem' ve fark kavramları ile ilişki kurmuştur.

[645] Örneğin Kuşeyrî (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) "De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.'" (Âl-i İmrân, 3/31) âyetindeki (تُحِبُّونَ اللَّهَ) ifadesinin fark (يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) ifadesinin ise ceme işaret ettiğini belirtmektedir. (Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 235.) Kuşeyrî'nin cem' ile ilgili verdiği diğer bazı âyetler için bkz. Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*, s. 194. Cem' ve fark kavramları ile Âl-i İmrân, 3/18 ve Bakara, 2/115 âyetleri de ilişkilendirilmektedir. Bkz. Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 170.

[646] Âl-i İmrân, 3/18. Serrâc, *el-Luma'*, s. 194.

[647] Serrâc, *el-Luma'*, s. 194.

Benzer bir ilişki Serrâc'ın delil getirdiği başka bir âyette de görülmektedir. Burada da Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ.

"Deyin ki: Allah'a, bize indirilene ve İbrâhim'e indirilene inandık." âyetidir.[648] Serrâc bu âyetteki (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ) "Deyin ki: Allah'a iman ettik." ifadesinin cem' kavramına (وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ) "Bize ve İbrâhim'e indirilene..." ifadesinin ise fark kavramına işaret ettiğini belirtmektedir.[649] Burada da yine Allah'a iman etme esnasında mahlûkatın devreden çıkması, "Bize ve İbrâhim'e indirilene..." ifadesinde ise yaratılmış olanların da insanın zihnine gelmesi sebebiyle bu âyetin cem' ve fark kavramları kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

"Allah sizi ebedî mutluluk ve esenlik yurduna çağırmaktadır. Allah dilediği/layık gördüğü kimseleri doğru yola iletir."[650] Hücvîrî bu âyetin ilk cümlesinin cem'e işaret ettiğini nitekim herkesi aynı şeye çağırmış olduğunu, ikinci cümlesinin ise farka işaret ettiğini zira Allah'ın belli bir cemaati tefrik ederek onlara hidâyeti nasib ettiğini belirtir.[651]

Yukarıda cem' ve fark kavramları ile ilgili olduğu mutasavvıflarca öne sürülen âyetlerin zâhirinden söz konusu kavramlar ile ilişki kurulması mümkün gözükmemektedir. Ancak mutasavvıflar birtakım işârî teviller ile bu âyetleri cem' ve fark kavramları ile irtibatlandırmışlardır. Fakat bu âyetlerin cem' ve fark kavramlarına kaynaklık mı ettiği yoksa zaten tasavvufta ıstılâhlaşmış olan bu kavramlara uygun örnekler olarak mı tasavvuf kaynaklarında yer almaya başladığı tartışılabilir gözükmektedir. Öte yandan sûfîlerin cem' kavramına terim anlamını kazandırmasında şu hadisin etkili olduğunu da burada belirtmemiz gerekir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlüllah (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah şöyle buyurdu: '... Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gö-

[648] Bakara, 2/136. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 194.

[649] Serrâc, *el-Luma'*, s. 194.

[650] Yûnus, 10/25. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 315.

[651] Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 315.

ren gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum...'"[652] Hücvîrî'ye göre kul mücâhedede öyle bir seviyeye gelir ki artık Allah, kulunu fiillerini kendisine nisbet etmekten uzaklaştırır, böylece işittiğini rabbi ile işitir, söylediğini rabbi ile söyler hale gelir. Nitekim Hücvîrî, Hz. Peygamber'in "Hak Ömer'in dilinde konuştu." buyurduğunu naklederek aynı durumun Hz. Ömer için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[653]

2.3.3. Dehşet

Dehşet (الدهشة), Serrâc'ın ıstılâhlar içerisinde, Herevî'nin ise "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında ele aldığı bir kavramdır.[654] Sözlükte "beklenmedik bir durum karşısında şaşırıp kalmak ve aklın baştan gitmesi" anlamlarına gelen[655] dehşet, tasavvufta "sâlikin, Hakk'ın ansızın karşılaşan heybet, azamet ve celâl tecellîleriyle şaşırıp kalma" halini ifade etmektedir.[656] Serrâc'a göre dehşet, "seven kimsenin kendisinden ümidini kesmiş iken sevgilisini görmesi ile aklına vurulan bir darbedir."[657] Herevî'ye göre dehşet ise "kulun sabredemeyeceği ve aklının alamayacağı bir şeyle karşılaştığında içine düştüğü korku, endişe ve hayret halidir."[658]

Herevî dehşet ile ilgili olarak Yûsuf sûresinde yer alan şu âyet ile istişhâd etmektedir:

فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ.

"Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler."[659] Âyetteki "büyütme" ifadesi tasavvuftaki dehşet kavramı ile ilişkilendirilmiştir.[660] Nitekim bu âyette Hz. Yusuf'u gören kadınların gördüklerinden dolayı hayret içerisinde kalmaları dehşet hali

[652] Buhârî, Rikâk, 38, no. 6502. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 140; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 317.
[653] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 317. Hücvîrî rivayeti (الحق ينطق على لسان عمر) "Ömer'in dili ile konuşan Hak'tır." şeklinde nakletmiş (Bkz. Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, s.154, 317.) fakat mevcut hadis kaynaklarında bu şekliyle bir rivayete rastlayamamış bulunmaktayız. Kaynaklarımızda Hz. Ömer'in ganimetlerin nerelere sarf edileceği ile ilgili kararı üzerine Hz. Peygamber'in (جَعَلَ اللَّهُ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِه) yahut (إِنَّ اللهَ ضَرَبَ بِالْحَقِّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِه) "Allah hakkı Ömer'in diline ve gönlüne koydu." şeklindeki sözleri yer almaktadır. Bkz. Ebû Davud, Harac, Fey' ve 'imâre, 17, 18, no. 2961, 2962; İbn Mâce, Sünne, 11/2, no.108; Tirmizî, Menâkıb, 17, no. 3682.
[654] Serrâc, *el-Luma'*, s. 295; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 95.
[655] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 53; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, II, 307; Cevherî, *Sıhah*, III, 1006; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XVII, 209.
[656] Süleyman Uludağ, "Dehşet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 109.
[657] Serrâc, *el-Luma'*, s. 295.
[658] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 95.
[659] Yusuf, 12/31. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 95.
[660] Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 270.

ile açıklanmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye ise Herevî'nin bu istişhâdına itiraz etmektedir. Ona göre "büyütme" ifadesi korku ve dehşete işaret etmez. Burada bir yüceltme söz konusudur. Bu âyet olsa olsa tasavvuftaki tâzim kavramına işaret eder. Ayrıca kadınların kendilerinden geçip ellerini kesmeleri fenâ halinin de bir göstergesidir. Dehşet kavramı ile ilişkili olduğu düşünülse bile insanın bir anda karşılaştığı bir hadiseden dolayı dehşet içerisinde kalması, istenilen, arzu edilen, övülen ve devamlılık arz eden bir durum değil, insanın günlük hayatında başına gelebilecek arızî bir vakıadır. Dolayısıyla bunun makam olarak düşünülmesi doğru değildir. İbnü'l-Kayyim'e göre dehşet, Kur'an'da ve sünnette yeri olmayan, Herevî'den başkasının da makam olarak saymadığı bir haldir.[661]

İbnü'l-Kayyim'in de belirttiği gibi bu âyetin dehşet kavramı ile ilişkilendirilmesi işârî bir tevilden ibarettir. Âyetin zâhir anlamından böyle bir irtibâtın kurulması mümkün gözükmemektedir. Öte yandan Herevî'nin de dehşet kavramını bu âyete dayandırmadığı, yalnızca dehşet makamındaki bir müridin halini, Hz. Yusuf'u gören kadınların düşmüş oldukları duruma benzetmiş olduğu da düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde ise bu âyetin dehşet kavramı için doğrudan dayanak teşkil etmeyeceği açıktır.

2.3.4. Gark

Gark (الغرق) kavramı, Herevî'nin "Velâyet" bölümünde yer verdiği bir makamdır.[662] Sözlükte "batma ve dalma" anlamına gelen[663] gark, tasavvufta ise sâlikin rabbinin emirlerine dalmasını ve kalbine gelen vâridâtın etkisiyle kendisinden geçmesini ifade eder.[664] Herevî bu makama Sâffât sûresinde yer alan şu âyeti örnek vermektedir:

فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ.

"Her ikisi de teslim olup, onu alnı üzerine yatırınca..."[665] Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil'in kurban hadisesinde takındıkla-

[661] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 61.
[662] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 109.
[663] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 276; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 418; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 360.
[664] Bkz. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 289.
[665] Saffât, 37/103. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 109.

rı tavır gark makamına bir işâret olarak yorumlanmıştır. Nitekim onlar Allah'ın emrine tam bir teslimiyet göstererek itaat etmişler, öyle ki gözleri adeta Allah'ın emrini yerine getirmekten başka bir şey görmez bir hal almıştır. Bu durum Herevî'ye göre gark makamının bir neticesi mahiyetindedir.[666] Herevî'nin bu yorumu işârî bir bakış açısıyla yapılmış olduğu açıktır.

2.3.5. Gaybet

Gaybet (الغيبة) Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin ıstılâhlar arasında, Herevî'nin ise "Velâyet" bölümündeki makamlar içerisinde yer vermiş olduğu bir kavramdır.[667] Sözlükte "bir şeyin başka bir şey içerisinde kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi" gibi anlamlara gelen[668] gaybet, tasavvufta sâlikin kendisine gelen vâridlerle meşguliyeti sebebiyle kendinden geçmesi ve bunun sonucu olarak da mahlûkatın durumlarından kalbinin bihaber kalmasıdır.[669] Mutasavvıflar gaybeti bazı peygamberlerin halleri ile ilişkilendirmişlerdir. Nitekim Herevî Hz. Yakub'un gaybet haline dikkat çekmektedir:

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاأَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ.

"Yakub, oğullarına arkasını dönüp, 'Vah, Yusuf'um!' dedi ve üzüntüden gözlerine ak düştü. Yine de kederini içine attı."[670] Hz. Yakub, oğlu Hz. Yusuf'a olan sevgisinden dolayı kendinden öyle geçmiştir ki gözü başka bir şey göremez bir hal almıştır. Onun bu hali mutasavvıflarca bir nevi gaybet içerisinde olması ile açıklanmaktadır. İbnü'l-Kayyim aynı durumun Hz. Yusuf'u gören kadınlar için de geçerli olduğunu söylemektedir. Nitekim onlar da Hz. Yusuf'u gördüklerinde gaybet haline geçip çevrelerindeki hiçbir şeyi göremez olmuşlar, böylece parmaklarını kesmişlerdir.[671]

Gaybet kavramı ile ilgili olarak delil getirilen bu âyetin söz konusu kavrama kaynaklık etmekten ziyade tasavvufta terim haline gelmiş olan gaybete dair verilen bir örnek mahiyetinde düşü-

[666] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 160, 161.
[667] Serrâc, *el-Luma'*, s. 291; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 136; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 104; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 311; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 110.
[668] Akkuş, "Gaybet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 409.
[669] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 104.
[670] Yûsuf, 12/84. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 110.
[671] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 164.

nülmesi daha uygun olacaktır. Öte yandan âyetin bu kavram ile ilişkilendirilmesi zâhir anlamı ile pek mümkün gözükmemektedir. Herevî'nin bu âyeti işârî bir yorum ile gaybet kavramı ile ilişkilendirdiğini söylemenin daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.

2.3.6. Gayret

Gayret (الغيرة) kavramı tasavvuftaki sevgi ve muhabbetin doğurduğu önemli bir ıstılâh olup tasavvufta, "gayretullah" tamlamasıyla Allah için kullanıldığı gibi bir makam yahut hal şeklinde kul ile ilgili olarak da dile getirilmektedir. Serrâc ve Kelâbâzî'nin müstakil bir başlık altında, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin hal olarak, Kuşeyrî'nin sûfîlerin halleri ve makamları arasında, Herevî'nin ise "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında ele aldığı gayret kavramı kulun rabbi ile arasındaki bağı temsil etmektedir.[672]

Gayret, sözlükte "kıskançlık, istek, şevk, değişme ve kişinin eşini kıskanması" gibi anlamlara gelmekte olup[673] kendisine özel olan bir şeye ortak olunmasından dolayı kızgınlık ve heyecan duyması sebebiyle kişinin gönlünde oluşan değişimi ifade etmektedir.[674] Tasavvufta sevenin sevgilisini kıskanması anlamında kullanılan gayret terimini Kuşeyrî, "başkasının ortaklığından hoşlanmamak" şeklinde tanımlamaktadır.[675] Gayret, beşerî ve ilâhî gayret olarak ikiye ayrılmaktadır. Beşerî gayret insanlara karşı olan kıskanmadır.[676] Bu bağlamda Ebû Tâlib el-Mekkî gayret kavramını muhiblerin hallerinden biri olarak görür. Nitekim onlar içlerinde bulundurdukları birtakım duyguları ve Rablerine karşı duydukları sevgiyi başkalarından kıskanırlar.[677] Ayrıca bazı sûfîler kulun Allah'ı diğer varlıklardan kıskanmasını da gayret kavramı içerisinde mütalaa etmişlerdir. Fakat Şiblî, bu nevi bir kıskanmanın cahillik olduğu-

[672] Serrâc, *el-Luma'*, s. 207; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 172; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 103; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 287; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 90.
[673] Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 404; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XIII, 288; Hayati Hökelekli, "Kıskançlık", *DİA*, İstanbul, 2002, XXV, 496; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 145.
[674] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, IX, 320; Ebû Muhammed Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., XX, 205.
[675] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 288; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 137
[676] Şiblî'nin kendisine gayretten sorulduğunda gayreti beşerî ve ilâhî olarak ikiye ayırması ile ilgili bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 207.
[677] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 103.

nu, kişiyi dini terk etmeye sevk edebileceğini, bundan dolayı "Allah'ı kıskanıyorum" değil, "Allah için kıskanıyorum" demenin daha doğru olacağını belirtmektedir.[678] Nitekim tasavvufta kişinin kendi nefsi için değil, sırf Allah rızâsı için kıskanması esastır.[679] Diğer taraftan gayret kavramı, ilâhî düzlemde, Allah'ın kıskanması (gayretullah) anlamında kullanıldığında ise; Allah'ın, kulunun kendisine kulluk etmesi konusunda başkasının ortaklığına razı olmaması, yani şirk kabul etmemesini ifade etmektedir.[680]

Gayret kavramı da Kur'an'dan delil getirilen bazı âyetlerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Kuşeyrî, gayret kavramı ile ilgili olarak,

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ.

"De ki: 'Rabbim ancak, açık ve gizli şekilde işlenen çirkin işleri haram kılmıştır.'"[681] âyetini delil getirmektedir. Kuşeyrî'nin bu âyeti gayet kavramı ile ilişkilendirmesi Hz. Peygamber'in gayret kelimesinin de kök kelime olarak içerisinde geçtiği şu hadisine dayanmaktadır: Abdullah b. Mesud'dan nakledildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: (مَا أَحَدٌ أَغْيَرَ مِنَ اللَّه ...) "Allah'tan daha kıskanç kimse yoktur. Onun gizli ve açık şekilde yapılan çirkin işleri haram kılması kıskançlığındandır."[682] Kuşeyrî'nin naklettiği diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: (إِنَّ اللَّهَ يَغَارُ وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغَارُ، وَغَيْرَةُ اللَّه تَعَالَى أَنْ يَأْتِىَ الْمُؤْمِنُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ.) "Allah da kıskanır, mümin de. Allahu Teâlâ'nın kıskanması müminlerin kendilerine haram kılınan şeyleri yapmalarındandır."[683] Bu iki hadis, gayretullahı müminlerin haram kılınan fiilleri yapmasına bağlamaktadır. Âyette de çirkin işlerin haram kılınmış olması gayret kavramı ile bu âyetin arasında bir irtibat olduğu düşüncesini doğurmuştur. Söz konusu âyet ile ilgili tefsirle-

[678] Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 289, 290. Herevî, kulun gayretini âbidin, müridin ve ârifin kıskançlığı olarak üçe ayırmaktadır. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 90.

[679] Bkz. Mustafa b. Muhammed b. Ahmed b. Musa Arûsî, *Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye fî beyâni meânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* (*Hâşiyetü'l-Allâme Mustafa el-Arûsî*, nşr. Abdülvaris Muhammed Ali, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1420, III, 361.

[680] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 288; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 137.

[681] A'râf, 7/33. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 287.

[682] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 287. Rivayet bazı lafız farklılıkları ile birlikte şu kaynaklarda yer almaktadır: Buhârî, Nikâh, 108, no. 5221; Müslim, Tevbe, 35, no. 6994; Nesâî, Küsûf, 23, no. 1501.

[683] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 288. Bkz. Buhârî, Nikah, 108, no. 5223; Müslim, Tevbe, 36, no. 6995; Tirmizî, Ridâ, 14, no. 1168.

re bakıldığında bazı müfessirlerin de yukarıdaki hadis ile ilişki kurarak bu âyeti açıkladıkları görülmektedir.[684] Fakat âyetin bizatihi anlamı itibariyle gayret kavramına işaret etmediği açıktır. Hadislerle birlikte mütalaa edildiğinde de bu âyetin gayret kavramı için bir kaynak olmaktan ziyâde çirkin işlerin haram kılınma sebebinin gayretullah olduğu sonucuna götürecek bir kanıt olduğu düşünülebilir. Öyle bile olsa şu durumda gayret kavramına söz konusu âyetin değil, yukarıda zikredilen hadislerin kaynaklık ettiğinin söylenmesi daha uygun olacaktır.

Gayret ile ilişkili olduğu belirtilen diğer bir âyet ise şöyledir:

وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا.

"Kur'an okuduğunda, seninle âhirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz."[685] Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Serî es-Sakatî, bu âyetteki perdeyi, gayret perdesi olarak açıklamış ve bunu da Allah'tan daha kıskanç kimsenin bulunmamasına bağlamıştır. Kuşeyrî ise onun bu görüşünü açıklar mahiyette buradaki gayret perdesinin Allah'ın kâfirlere dinin hakikatini anlama ehliyeti vermemiş olması anlamına geldiğini ifade etmektedir.[686] Şu durumda Allah'ın Kur'an okuyan kimse ile âhirete inanmayanların arasına perde koyma nedeninin mümin kullarına karşı sevgisi ve bu sevgi neticesinde zuhur eden gayretin/kıskançlığın olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tefsirlere bakıldığında sûfîlerin söz konusu âyet ile ilgili bu açıklamalarına yahut benzer yorumlara yer verilmemiş olduğu görülmektedir.[687] Âyet ile gayret kavramının doğrudan bir ilişkisi olmadığını düşündüğü için olmalı ki Kuşeyrî de *Letâifü'l-İşârât*'da bu yoruma yer vermemiştir.

Herevî'nin gayret makamı ile ilgili verdiği âyet ise şöyledir:

رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ.

"'Getirin bana onları!' dedi. (Bunun üzerine atlar getirildi; Süleyman da) onların bacaklarını kesip devirerek hepsini boğazladı."[688] Bu ve önceki âyetlerde bir yoruma göre Hz. Süleyman'ın kendisine gösterilmiş olan atlarla aşırı şekilde meşgul olması netice-

[684] Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 230; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, II, 189; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 408.

[685] İsrâ, 17/45. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 288.

[686] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 288.

[687] Örneğin Taberî, Sa'lebî, Begavî, Râzi ve Kurtubî gibi müfessirler eserlerinde ilgili âyetleri açıklarken yer vermemişlerdir.

[688] Sâd, 38/33. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 90.

sinde ikindi vaktinde yapması gereken ibadetin vakti geçmiş ve güneş batmıştır. Bunun üzerine Hz. Süleyman "Şimdi ben atları sevmeyi rabbimi zikretmeye tercih etmiş oldum." diyerek atların yanına getirilmesini emretmiş ve onların bacaklarını kesip boğazlamıştır.[689] Tilimsânî'nin açıklamalarına göre Hz. Süleyman atlara haddinden fazla sevgi ve ilgi göstermiş ve vaktinin büyük bölümünü onlara ayırmış, böylece ikindi namazını kaçırmıştı. Bu durum Hz. Süleyman'ı gayrete boğmuş, Allah'a ibadet etmekten alıkoyduğu için onların bacaklarını kesip boğazlamak durumunda kalmıştır.[690] Âyeti gayret kavramı ile ilişkilendiren bu yorumun işârî bir tevile dayandığı açıktır. Zira âyetin zâhirinden gayret ile ilişkili bir anlam çıkartılamamaktadır.

Tefsirlerde yer alan diğer bir yoruma göre âyetteki (فَطَفِقَ مَسْحًا) ifadesine "boğazlama" değil "okşama/sıvazlama" anlamı verilmektedir.[691] Bu ikinci mânâya göre âyet şöyle tercüme edilmektedir: "(Süleyman) dedi ki: 'Gerçekten ben mal sevgisini, rabbimi anmak için istedim.' Tâk ki (atlar) gözden kaybolup gitti. (Bunun üzerine) onları (atları) tekrar bana getirin, dedi. Bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı." Şu durumda atlar, Hz. Süleyman'ı Allah'ı anmaktan geri bırakmak bir yana Allah'ı anmak için bir vesile haline gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında işârî bir teville de olsa ayetin gayret kavramı ile irtibatının kalmadığı anlaşılmaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız âyetlerden, gayret kavramının farklı türevleri itibariyle Kur'an'da yer almadığı gibi anlam olarak da istidlâl edilen âyetlerin ancak işârî yorumlar ile gayret kavramıyla ilişkili olarak ele alınabildiği anlaşılmaktadır.

2.3.7. Heybet

Heybet (الهيبة) kavramı üns kavramı ile birlikte kabz ve bast kavramlarının ileri bir derecesi olarak ele alınmaktadır. Bu kavrama Kuşeyrî ve Hücvîrî ıstılâhlar arasında üns kavramı ile birlikte ve aralarındaki farklara değinerek yer vermişlerdir.[692] Sözlükte "korku, azamet, saygı, ihtiram ve vakar" gibi anlamlara gelen[693]

[689] Bkz. Sâd, 38/31-33; Taberî, *Tefsîr*, XX, 80-87.
[690] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 252.
[691] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XX, 86-87.
[692] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 95; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 434.
[693] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 334; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 22.

heybet, tasavvufta Hakka yakın olmanın meydana getirdiği endişe ve korku hissini ifade etmektedir.[694] Kuşeyrî'ye göre heybet halinde bulunan kimse aynı zamanda gaybet halindedir ve içinde bulundukları gaybet halinin yoğunluğuna göre heybetleri de farklılık gösterir.[695]

Ebû Ali ed-Dekkâk havf kavramını üç dereceye ayırmaktadır. Bunlardan ilki olan havf, imanın gereklerinden biri olup "Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun!"[696] âyetinde ifade edilmektedir. İkincisi haşyettir. Bu da ilmin şartıdır. Nitekim "Kulları içerisinde Allah'tan gerçek mânâda korkan ancak âlim olanlardır."[697] âyeti buna işaret etmektedir. Üçüncüsü heybettir. Heybet ise mârifetin bir şartıdır. Bununla ilgili olarak da Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ.

"Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız konusunda uyarmaktadır."[698] Allah'ın emirlerine karşı gelmeme hususunda müminlere yönelik yapılmış bir uyarı niteliğindeki bu âyetin tasavvuftaki heybet kavramı için bir delil olduğu öne sürülmüştür. Allah'a karşı dikkatli olunması, asıl itibariyle insanda korku uyandıran ve Allah'a karşı ihtiram duyulmasını öğütleyen bir ifadedir. Bunun için olmalı ki Dekkâk heybet kavramını bu âyetle istidlâl etmiştir. Kuşeyrî, Dekkâk'ın bu üçlü tasnifini havf kavramını işlerken vermesi ve heybet kavramı ile ilgili bölümde ise yukarıdaki âyete işaret etmemesi, âyet ile heybet kavramının doğrudan ilişkili olmadığı kanaatinde olduğunu düşündürmektedir. Bu açıdan bakıldığında da âyetin işârî bir tevil ile heybet kavramı için kaynak gösterildiği anlaşılmaktadır.

2.3.8. Heyemân

Heyemân (الهيمان) Herevî'nin eserinin "Ahvâl" bölümündeki makamlar arasında ele almış olduğu bir kavramdır.[699] Sözlükte "hay-

[694] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 165.
[695] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 95.
[696] Âl-i İmrân, 3/175. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 161, 162; ayrıca bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 89;
[697] Fâtır, 35/28.
[698] Âl-i İmrân, 3/28. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 95. Herevî bu âyeti infisâl kavramına dair bir delil olarak sunmaktadır. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 123.
[699] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 96.

rette kalmak, şaşırmak, coşmak ve susuzluk" anlamlarına gelen[700] heyemân Herevî'ye göre hayret veya şaşkınlık gibi duygulardan dolayı kişinin kendini kaybetmesidir.[701] Herevî Hz. Musa'nın rabbinin dağa tecellî etmesi karşısında bayılmasını anlatan,

وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا.

"O anda Musa bayılıp yere yığıldı." âyetini heyemân makamı için bir delil olarak sunmaktadır.[702] Tilimsânî, Herevî'nin heyemân kavramı için bir şâhid olarak eserine aldığı bu âyeti sûfîlerin çoğunluğunun fenâ kavramına delil getirdiklerini belirtir. Ona göre Herevî bu âyetin tefsirini bilmiyor değildir. Fakat burada işârî birtakım teviller ile teberrüken de olsa bu âyet ile heyemân makamını ilişkilendirmektedir. Bu durum, âyetin zâhir anlamını ve tefsirini inkâr ettiği anlamına gelmemelidir.[703]

İbn Kayyim el-Cevziyye ise heyemânın bir makam olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre heyemân Kur'an'da ve sünnette yer alan bir kavram olmadığı gibi sûfîlerin kabul edip kullandıkları bir ıstılâh da değildir. Bu âyet ile istişhâd edilmesi de kabul edilebilir bir durum değildir. İbnü'l-Kayyim'e göre bu âyette fenâ kavramına bir işâret vardır. Nitekim Hz. Mûsâ bayıldığında beşeriyetinden fâni olmuştur.[704]

Menâzilü's-sâirîn şârihlerinin yorumlarından da anlaşıldığı gibi yukarıdaki âyet doğrudan heyemân kavramı için doğrudan kaynaklık teşkil etmemektedir. Herevî'nin âyet ile istidlâlinin ise işârî tevillere dayandığı tahmin edilmektedir.

2.3.9. İnbisât

İnbisât (الإنبساط) Herevî'nin eserinin "Ahlâk" bölümünde makam olarak yer verdiği bir tasavvuf kavramıdır.[705] Bu kavramı Gazâlî ünsün neticelerinden biri olarak ele almıştır.[706] İnbisât sözlükte "genişlemek, yayılmak, ferahlamak ve memnun olmak" anlamlarına gelmektedir.[707] Tasavvufta ise kişinin ayıp ve kusur işle-

[700] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 338; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 26; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 547.
[701] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 96.
[702] A'râf, 7/143. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 96.
[703] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 274.
[704] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 64.
[705] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 62.
[706] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 448.
[707] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 122; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 283; Zebîdî, *Tâcü'l-*

me ihtimalinden kaynaklanan utanma duygusunu bırakıp rahat bir şekilde hareket etmesini ifade etmektedir.[708] Gazâlî'ye göre ünsiyet hali devam eder, ağırlaşır ve kişi üzerinde hâkim olur, bununla birlikte şevkin verdiği endişe, perdelenme ve halin değişmesi gibi korkulardan da arınılmış olursa kişinin sözleri, fiilleri ve rabbi ile olan münâcaatında bir rahatlık ve genişlik hali meydana gelir. İşte bu hal inbisat kavramı ile ifade edilir.[709]

Gazâlî ve Herevî'nin inbisat kavramı için istidlâl ettikleri âyet şöyledir:

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ.

"Musa bizim belirlediğimiz yer ve zamanda kavminden yetmiş kişi seçti. Derken, şiddetli bir deprem onları sarsmaya başladı. Bu sırada Musa Allah'a şöyle dedi: "Rabbim! Dileseydin beni de bunları da daha önce pekâlâ helak ederdin. Aramızdaki bazı ahmakların yaptıkları yüzünden şimdi bizi topyekûn helak mi edeceksin? Buzağıya tapınma işi de senin sınamandan başka bir şey değil. Sen bu vesileyle dilediğin kimseleri dalalete sevk eder, dilediğin kimseleri hidâyete erdirirsin. Sen bizim yâr ve yardımcımızsın. Af ve merhamet eyle bize; çünkü tek gerçek affedici sensin."[710]

Gazâlî, bu âyette Hz. Musa'nın rabbine olan münacatındaki rahat tavrını inbisat makamı ile yorumlamaktadır. Nitekim böyle cüret isteyen bir konuşmayı ancak inbisat makamında olan rahat bir kimsenin yapması mümkündür.[711] Buna mukabil *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinden Tilimsânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî'nin bu âyeti inbisat kavramı ile ilgili vermesini hatalı bulmaktadır. Nitekim onlara göre (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ) "senin sınamandan başka bir şey değil" ifadesi bir sınama ve imtihanı vurgulamakta, dolayısıyla sınanma durumunun inbisat makamına dair delil olması uygun gözükmemektedir.[712] Oysa Gazâlî'nin burada vurgu-

arûs, XIX, 142.
[708] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 62.
[709] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 448.
[710] A'râf, 7/155. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 62; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[711] Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 62; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[712] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 161; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 287.

ladığı husus, Hz. Musa'nın rabbine karşı olan hitap tarzıdır. Gerçekten de Hz. Musa rabbine karşı cüretkâr bir şeklide konuşarak derdini anlatmaktadır. Bu yönüyle kendisinin inbisat makamında olduğu söylenebilirse de şârihlerin söz ettiği gibi Hz. Musa'nın bir imtihanın içerisinde olması onun inbisat makamında olması ile çelişmektedir. Nitekim bu makam, tabiatı itibarıyla ferahlığı içerisinde barındırır. Âyette söz edildiği gibi bir depreme maruz kalmaları ve buzağıya tapınma gibi bir sınanma içerisinde bulunması ise inbisat değil olsa olsa kabz makamı ile açıklanabilir. Bu açıdan bakıldığında ise âyetin inbisat kavramı ile ilişkilendirilmesinin problemli olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî'nin inbisat kavramına verdiği diğer bir örnek ise yine Hz. Musa'nın rabbi ile olan samimi konuşmalarına dairdir. Nitekim rabbi Hz. Musa'dan Firavun'a gidip görüşmesini isteyince şöyle söylemiştir:

رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي.

"Rabbim! Onların beni yalanlamalarından korkuyorum. Ayrıca yüreğim daralır, dilim dolaşır diye endişe ediyorum."[713] Hz. Musa'nın bu sözleri rabbinin emrine karşı bir itiraz olarak yorumlanmış, bu şekilde bir konuşmaya ancak inbisat halindeki bir kimsenin cür'et edebileceği ifade edilmiştir. Aynı hitap tarzını Firavun'a gitmeleri emredilince Hz. Musa ve Hz. Harun'un şu konuşmasında da görmekteyiz:

قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى

"'Rabbimiz!' dediler, 'Firavun bizi cezalandırır veya daha da azgınlaşır diye korkuyoruz.'"[714] Bu iki âyette de görüldüğü üzere rabbi ile rahat bir tarzda konuşan Hz. Musa'nın üns ve inbisat makamlarında olduğu, bunun için rabbi ile rahat konuştuğu mutasavvıflarca ifade edilirken Hz. Yunus'un kabz ve heybet makamlarında bulunduğu, bundan dolayı Allahu Teâlâ ile cüretkâr bir tarzda konuşmasının mümkün olamayacağı belirtilmektedir.[715]

Gazâlî Hz. İsâ'nın da inbisat makamında olduğunu ve bunun için,

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا.

[713] Şuarâ, 26/12, 13. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450. Ebû Tâlib el-Mekkî bu âyeti üns kavramı için vermektedir. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105.
[714] Taha, 20/45. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[715] Bkz. Kalem, 68/48, 49. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 105; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.

"Doğduğum gün ilahî inâyet ve selamete mazhar oldum. Öleceğim gün de diriltileceğim gün de aynı mazhariyete nail olacağım."[716] âyetinde ifade edildiği gibi selâmeti kendine nisbet etmiştir. Sûfîlere göre Hz. İsa'nın ağzından çıkan bu sözler üns makamında elde ettiği birtakım lütuflar neticesinde girdiği inbisat halinin tesiri ile vuku bulmuştur.[717] Buna mukabil Hz. Yahyâ ise heybet ve hayâ makamlarında bulunduğu için bu konuda bir söz söylemeye cesaret etmemiş, ancak rabbi selâmeti ona nisbet etmiştir:

وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا.

"Yahyâ doğduğu gün de öldüğü gün de ilahî inâyet ve selamete mazhar oldu. Diriltileceği gün de aynı mazhariyete nail olacaktır."[718]

Yukarıda zikrettiğimiz bu âyetler ve sûfîlerin getirdiği yorumlardan inbisat kavramının doğrudan Kur'an'da yer almadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte peygamberlerin rableri ile olan çeşitli diyalog şekillerinden yola çıkılarak onların içinde bulundukları hal ve makamlara dair yorumlar yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla inbisat kavramının ancak işârî teviller ile Kur'an'a dayandırılabildiği anlaşılmaktadır.

2.3.10. İnfisâl

İnfisâl (الإنفصال) Herevî'nin "Hakikatler" kısmındaki makamlar arasında ele aldığı bir kavramdır.[719] Sözlükte "ayrılmak ve kopmak" anlamlarına gelen[720] infisâl, tasavvufta sâlikin gönlünü mâsivâdan ayırmasını ifade eder. Herevî'ye göre infisâlin üç derecesi bulunmaktadır. İlki kulun bakışını dünya ve âhiretten ayırması, onlarla bağını koparmasıdır. İkincisi dünya ve âhiret karşısında takındığı bu tavrı gözünde büyütmemesi, önemsiz addetmesidir. Sonuncusu ise infisâlin göz önünde bulundurulmadığı gibi ittisâlin (sâlikin rabbinden başkasını görmemesinin) de değersiz addedilmesidir.[721] Herevî infisâl kavramı ile ilgili olarak şu âyet ile istişhâd etmektedir:

[716] Meryem, 19/33. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[717] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[718] Meryem, 19/15. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 450.
[719] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 123.
[720] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 324; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 505; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 381.
[721] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 123.

وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ.

"Allah, asıl sizi kendisine karşı (dikkatli olmanız konusunda) uyarmaktadır."[722] Sûfîlere göre bu âyette Allah'a yakın olan müminler Allah'tan uzaklaşma ihtimaline karşı uyarılmaktadır. Tefsirlerde ise bu uyarının Allah'a karşı isyandan dolayı çekilecek azaba karşı olduğu[723] yahut âyetin önceki cümlelerinde ifade edildiği üzere müminlerin kâfirleri dost ve yardımcı edinmemesi konusunda bir ihtar mahiyetinde olduğu yorumları yapılmaktadır.[724] Her halükârda âyetin zâhir anlamı ile infisâl kavramı ile doğrudan bir irtibâtının olmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

2.3.11. İttisâl

İttisâl (الإتصل), Kelâbâzî ve Herevî'nin makamlar arasında ele aldıkları bir kavramdır.[725] Sözlükte "bitişmek, bitişiklik ve vuslat" anlamlarına gelir.[726] Tasavvufta ise kulun mâsivâyı göremez bir hale gelmesini anlatır. Kelâbâzî'ye göre ittisâl, sâlikin gönlünü Allah'tan gayrısından tamamıyla ayırması, Allah'tan başkasına gönlünde tâzim içeren bir duygunun yer almaması ve gönlünün Allah'tan başkasını dinlememesini ifade eder.[727] Herevî'ye göre ittisâl üç derecede mütalaa edilir. Birinci derecedeki ittisâl, sâlikin kasıt ve iradesini arındırıp yalnızca Hakk'a yöneltmesi ve halini ona göre düzeltmesidir. İkinci derecedeki ittisâl şuhûdî olup sâlikin Hakk'a delil aramaktan sarfınazar edip himmeti tek noktada toplamasını ifade eder. Üçüncüsü ise vücûdî olup muayyen bir vasfı bulunmadığı için anlatılması güçtür.[728]

Herevî ittisâl makamına şu âyeti delil getirir:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى.

"Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (üst üste getirilen) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu."[729] Herevî'nin ittisâl kavramına bu âyeti delil getirmesi, âyette ifade edilen yaklaşmanın Hz. Muhammed ile Allahu

[722] Âl-i İmrân, 3/28. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 123.
[723] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 270; Taberî, *Tefsîr*, V, 320.
[724] Taberî, *Tefsîr*, V, 315.
[725] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 127; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 122.
[726] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, IV, 376; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, VI, 115; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 525.
[727] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 127.
[728] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 122; Ceyhan, "Vüsûl", *DİA*, XLIII, 144.
[729] Necm, 53/8, 9. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 122.

Teâlâ arasında cereyan ettiği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda âyette Hz. Peygamber'in rabbine yakınlaşması, kulun Allah'a yakın bir halde bulunması anlamındaki ittisâl kavramı için bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu hadise bazı müfessirlerce Mi'râc'da Cenâb-ı Hakk'ın, Resûlü'ne yaklaşması yahut Hz. Peygamber'in Allahu Teâlâ'ya yaklaşması olarak yorumlanmaktadır.[730] Diğer bir kısım müfessirlere göre ise Hz. Peygamber ile rabbi arasında cereyan etmeyip Cebrâil'in vahiy getirmek üzere yeryüzüne inmesi ve bu esnada da Hz. Peygamber'e yaklaşmasını ifade etmektedir.[731] Âyet ilk yoruma göre okunduğunda Herevî'nin tevilinde isabetli olabileceği, fakat ikinci yorum kabul edildiğinde ise söz konusu âyetin ittisâl kavramı ile bağının ortadan tamamen kalkacağı anlaşılmaktadır.

Âyette bulunan ittisal anlamı için kaynaklık teşkil eden (قَابَ قَوْسَيْنِ) ifadesi ile ilgili olarak da muhtelif yorumlar yapılmış olmakla birlikte bunun Arapça'da mesafenin yakınlığını ifade eden bir anlama sahip olduğu bilinmektedir.[732] Ayrıca bu ifadenin Arap örfünde ittifak eden kabilelerin aralarındaki maddî ve mânevî yakınlığı simgeleyen bir uygulamaya da dayandığı belirtilmektedir. Nitekim ittifak eden kabile reisleri ittifaklarını göstermek için sembolik bir şekilde yaylarını birleştirir ve ikisini birden germek suretiyle tek bir ok fırlatırdı. Böylece aralarındaki ittifak perçinlenmiş olurdu. Dolayısıyla bu uygulamaya binâen "kabe kavseyn" ifadesi kullanılmaktaydı.[733] Buradan yola çıkarak âyette ifade edilen bu kavramın, yakınlığın bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle âyetin Herevî'nin yorumuna uygun olarak Hz. Peygamber'in rabbine yakınlaşması olarak anlaşılması durumunda hadisenin detayları konusunda kesin bir yorum yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu yakınlaşmanın ne anlama geldiği, mahiyeti, niteliği gibi hususlar bilindiğinde ancak Herevî'nin kanaatinin doğruluk payı ortaya konulabilecektir. Şu durumda ise âyetin zâhirinden yalnızca aralarında bir yakınlığın hâsıl olduğu anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'a yakınlaşması bağlamındaki bu hadisenin

[730] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 160; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 14.
[731] Taberî, *Tefsîr*, XXII, 14. *Menâzilü's-sâirîn* şârihi İbn Kayyim el-Cevziyye de burada ifade edilenin Cebrâil olduğu kanaatindedir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 245.
[732] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 160; Taberî, *Tefsîr*, XXII, 15-18.
[733] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 48.

ittisâl kavramı için kaynaklık teşkil edebileceği düşünülebilse de bu çıkarımın bizi ancak tasavvufî bir okuma ile ittisal kavramına ulaştırabileceğini söylemek mümkün olabilecektir. Fakat tasavvuftaki ittisâl kavramının tam anlamıyla bu âyette ifade edildiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

2.3.12. Setr

Setr (الستر), Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin ıstılâhlar arasında yer verdikleri bir kavramdır.[734] Sözlükte "örtmek, gizlemek, kapamak ve saklamak" anlamlarına gelen[735] setr, tasavvufta sâliki rabbinden ayıran her şeyi kapsamaktadır. Diğer bir ifade ile tecellînin olmaması setr olarak adlandırılmaktadır.[736] Kelâbâzî'ye göre setr, beşeriyetin kişi ile müşâhede arasında bir engel olarak yer almasıdır. Tecellîden sonra ortaya çıkan istitâr hali ise Kelâbâzî'ye göre araya bir perde girmesi sebebiyle eşyâyı görmemek anlamına gelmektedir.[737]

Setr kavramı Kur'an'da yer almamakla birlikte bazı peygamber kıssalarında setre dair işâretler bulunduğu mutasavvıflar tarafından dile getirilmektedir. Nitekim Kuşeyrî setr kavramı için Hz. Musa ile ilgili şu âyeti örnek göstermektedir:

وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى.

"Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?"[738] Kuşeyrî'ye göre Musa'ya bu şekilde hitap edilmesinin sebebi, ansızın işiteceği mükâşefenin kendisinde oluşturacağı birtakım olumsuzluklardan onu setr etmek, korumaktır. Sûfîlere göre aynı durum Hz. Peygamber için de geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber, "Benim kalbim de perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim." buyurmaktaydı.[739] Buradaki kalbin perdelenmesi hadisesi de mutasavvıflarca setr olarak yorumlanmaktadır. Fakat Hz. Musa'nın asası ile ilgili yapılan bu yorumun işârî bir tevil olduğu açıktır. Hatta *Letâifü'l-işârât* başta olmak üzere işârî teviller içeren tefsirlerde bile bu yoruma yer verilmemiş olması, bunun çok da muteber bir tevil olmadığını göstermektedir.

[734] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 140-142; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 110.
[735] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 215; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, III, 132; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 223.
[736] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 314.
[737] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 142.
[738] Taha, 20/17. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 110.
[739] Müslim, Zikir ve dua ve tevbe ve istiğfar, 41, no. 6858. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 110.

2.3.13. Tecellî

Tecellî (التجلي) kavramı, Serrâc, Kelâbâzî, Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin eserlerinde ele aldıkları bir kavramdır.[740] Sözlükte "bir nesnenin örtüsünü açıp kaldırmak, aşikâre olmak, görünmek ve meydana çıkmak" anlamlarına gelen[741] tecellî, tasavvufta sâlikin gönlüne doğan ledünnî bilgi ve nurları ifade etmektedir.[742] Serrâc'a göre tecellî, kendisine yönelen kalpler üzerine Hakk'ın teveccüh etmesinden hâsıl olan nurların parıldaması ve ışıldamasıdır.[743] Hücvîrî'ye göre ise kalpleri ile Hakk'ı görmeye lâyık olan teveccüh sahiplerinin kalpleri üzerine, teveccühün hükmü ve gereği olarak Hakk'ın nurlarının tesir etmesidir.[744] Kuşeyrî'ye göre avam setr örtüsü içerisindedir. Havâs ise devamlı tecellî içerisinde bulunmaktadır. Nitekim bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Allah bir şeye tecellî ettiğinde o şey ona boyun eğer."[745]

İlk dönem tasavvuf kaynaklarında tecellî kavramını doğrudan Kur'an ile ilişkilendirilen deliller bulunmamakta, bununla birlikte setr ve tecellî hallerinin peygamberler üzerindeki tezahürlerine dair bazı örnekler sunulmaktadır. Söz gelimi Kelâbâzî'nin, eserinde tecellî kavramı ile ilgili olarak yer verdiği âyet şöyledir:

وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى.

"Attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı."[746] Kelâbâzî'ye göre bu âyet, Allah'ın resûlüne tecellî etmesine dair bir örnektir.[747] Nitekim fiili yapan Allah'tır. Bunun olması için de tecellînin gerçekleşmesi gerekmektedir. Fakat bu yorum mutasavvıfların tefsirlerinde dahi yaygınlık kazanmamış bir tevil olarak karşımıza çıkmaktadır.[748] Âyetin zâhir anlamından böyle bir tevil çıkartılamayacağı açıktır. Kelâbâzî'nin işârî bir tevil ile âyeti tecellî kavramı ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan tasavvuf kaynaklarında yer almamış olsa da

[740] Serrâc, *el-Luma'*, s. 310; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 140; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 445; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 110.
[741] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 256; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 468; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 96.
[742] Semih Ceyhan, "Tecellî", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 241.
[743] Serrâc, *el-Luma'*, s. 310.
[744] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 445.
[745] Nesâi, Küsûf, 16; İbn Mâce, İkamet, 152. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 110.
[746] Enfâl, 8/17. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 141.
[747] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 141.
[748] Örneğin Sülemî ve Kuşeyrî tefsirlerinde ilgili âyetin yorumunda tecellî kavramına değinmemişlerdir. Bkz. Sülemî, *Tefsîr*, I, 262; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 250.

Kur'an'da tecellî kelimesinin geçtiği yerler bulunmaktadır. Söz gelimi Leyl sûresinde (وَالنَّهارِ إذا تَجَلَّى) "Tecellî ettiğinde (ortalığı aydınlattığında) gündüze and olsun."[749] şeklinde tecellî kelimesi gündüzün ortalığın aydınlanması ile ilgili kullanılmış, aynı şekilde A'râf sûresinde ise (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا) "Allah tecellî edip (sınırsız kudretini ve/veya nurunu) dağa yansıtınca dağı yerle bir etti."[750] ifadeleri ile tecellî, bizzat Allah için kullanılmıştır. Fakat mutasavvıflar doğrudan tecelli kavramı ile irtibatlı görmemiş olmalılar ki bu âyetlere ele aldığımız tasavvuf klasiklerinde değinmemişlerdir.

2.3.14. Tecrîd

Tecrîd (التجريد), Serrâc ve Kelâbâzî'nin ıstılâhlar arasında, Herevî'nin ise "Nihâyet" bölümünde bir makam olarak yer vermiş olduğu bir kavramdır.[751] Sözlükte "soyutlama, sıyırma, yalnızlaştırma, ayrı tutma ve temizleme" anlamlarına gelen[752] tecrîd, tasavvufta mâsivâ ile her türlü alakayı kesmeyi ifade etmektedir.[753] Kelâbâzî'ye göre tecrîd, kulun dünyalık her şeyi terk etmesi, bu fedakârlığından dolayı da âhirette bir karşılık beklememesidir.[754]

Bu bağlamda Herevî'nin tecrîd kavramı için eserine aldığı âyette Hz. Musa'ya yöneltilen şöyle bir emir yer almaktadır:

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ.

"Çıkar ayağındaki çarıkları"[755] Hz. Musa'nın ayakkabılarını çıkartması, mutasavvıflarca mâsivâ ile her türlü bağı kopartma anlamına yorulmuş ve bu bağlamda tecrîd kavramı kapsamında mütalaa edilmiştir. Özellikle çarığın iki adet olmasından hareketle buraya "dünya ve âhireti gönülden çıkart" ve "dünya ve âhiret sevgisinden soyutlan" anlamları verilmiştir.[756] Nitekim sûfîlere göre tasavvuf yoluna giren müridin Allah'a ulaşmak için öncelikle kalbindeki birtakım duygu ve düşünceleri tıpkı Hz.

[749] Leyl, 92/2.
[750] A'râf, 7/143.
[751] Serrâc, *el-Luma'*, s. 298; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 131; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 132.
[752] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, I, 229; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, I, 452; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 557.
[753] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 323.
[754] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 131.
[755] Taha, 20/12; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 132. Hücvîrî bu âyeti temkin makamı için vermektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 431.
[756] Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 19.

Musa'nın mukaddes vadiye girerken yaptığı gibi bir kenara bırakması gerekmektedir.[757] Bu bakış açısıyla âyetin tecrîd kavramına sûfîler veçhesinden kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Bu âyet tasavvufta tecrîd kavramının yanı sıra daha önce belirttiğimiz gibi Hücvîrî tarafından temkin kavramı için bir delil olarak öne sürülmüştür. Nitekim âyet, her iki kavram ile ilgili olarak zâhir anlamından ziyâde bâtınî bir tevil ile yorumlanmıştır. İşârî tevil söz konusu olduğunda âyetin farklı bakış açıları ve yorumlar ile her iki kavram için de kaynaklık teşkil etmesi mümkün görülmektedir.[758]

2.3.15. Tefrîd

Tefrîd (التفريد) kavramı, Serrâc ve Kelâbâzî'nin ıstılâhlar, Herevî'nin ise "Nihâyet" bölümündeki makamlar arasında yer vermiş olduğu bir kavramdır.[759] Sözlükte "kendisine başka bir şeyin karışmadığı şey, muhtelif olmayan, ayrık ve bir köşeye çekilmiş" anlamlarına gelen[760] tefrîd, tasavvufta ise sâlikin her şeyden sıyrılıp tek kalmasını ifade etmektedir. Serrâc'a göre tefrîd, kulun kendi fiillerinden sıyrılıp tevhidde yalnız başına kalmasıdır.[761] Kelâbâzî'ye göre ise şekillerden soyutlanmak, hallerde tek kalmak, fiillerde yalnız kalmaktır. Bu da ancak fiilleri yalnız Allah için yerine getirmek, bunu yaparken de nefsi görmemek, halkı gözetmemek ve dünyalığı düşünmemek ile olur.[762]

Herevî'ye göre tefrîd, her halükârda sadece Hakk'a yönelmek, her daim onunla olmak ve her şeyi onun emriyle yapmaktır.[763] *Menâzil* şârihi İbnü'l-Kayyim'e göre ise tecrîd Allah'tan gayrısı ile irtibatı tamamen kesmektir, tefrîd ise bunun sonucunda geriye

[757] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 323.
[758] İbn Fûrek'in naklettiğine göre bazı mutasavvıflar tecrîd kavramı ile ilgili olarak şöyle bir açıklama yapmışlardır: "Tecrîd, sırrın mahbubu isteme yolunda sükûn elbisesiyle tedbirden ve de sevgiliden ayrılmaya karşılık sükûnet ve huzur lisanını düzenlemekten soyutlanmasıdır. Allahu Teâlâ Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır: 'Ey örtüsüne bürünen elçi, kalk uyar!' (Müddesir, 74/1-2) Hz. Peygamber'i bu âyetin sırrı öyle rahatsız etti ki, sakin tecridden huzurlu kıyama hatta ayakları şişene kadar kıyama durdu. Sonra Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: 'Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur.' (Muhammed, 47/19) Bu durum ona tefrîde devam etmeye delalet etmektedir." İbn Fûrek, *el-İbâne*, s. 254.
[759] Serrâc, *el-Luma'*, s. 298; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 131; Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 133.
[760] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, III, 310; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, IV, 500; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 375.
[761] Serrâc, *el-Luma'*, s. 298.
[762] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 131.
[763] Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 133; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 356.

yalnızca Hakk'ın kalmasıdır.[764] Nitekim Herevî, tefrîd kavramı ile ilgili olarak verdiği âyette de bu mânâya işaret edildiği kanaatindedir. Nûr sûresinde Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.

"Onlar Allah'ın apaçık bir hak olduğunu bileceklerdir."[765] Bu âyet, bir önceki âyet ile birlikte, iffet ve hayâ sahibi kadınlara iftira edenlerin âhirette dilleri, elleri ve ayaklarının aleyhlerine şâhidlik edeceği, böylece hak ettikleri ceza kendilerine tastamam verileceği, böylece Allah'ın âşikâr bir hak/gerçek olduğunu anlayacaklarını bildirmektedir. Âyet, zâhir anlamı ile Allahu Teâlâ'nın apaçık bir hak olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın hak olması ise tefsirlerde farklı yorumlarla açıklanmıştır. Söz gelimi Mukatil b. Süleyman'a göre Allah'ın apaçık hak olduğunu bilecek olmaları, onun ne kadar adil olduğunu görecekleri anlamına gelmektedir.[766] Taberî'ye göre ise âyette kast olunan, münafıkların, dünyada Allah'ın kendilerine vadettiği azabın gerçek olduğunu anlayacak olmalarıdır.[767]

Herevî'ye göre bu âyette tefrîd kavramına bir işâret vardır. Herevî âyetin tefrîd ile olan bağlantısına dair açıklama yapmamaktadır. Fakat âhirette Allah'ın apaçık bir hak olduğunun görülmesi, dünyadaki her şeyin yok olup, geriye yalnızca Hak olan Allah'ın bâkî kalacağı şeklinde bir yorum yapmış olmalı ki böyle bir işârî tevil ile âyeti tefrîd kavramıyla ilişkilendirebilmiştir. Yahut da tasavvufta Allah'ın bilinmesinin bizâtihî önemli bir hadise olmasından dolayı bu âyetin doğrudan tefrîd kavramı ile ilişkilendirilmiş olduğu da düşünülebilir. Ancak âyetin zâhir anlamıyla tefrîd ile bağlantısının kurulması güç gözükmektedir.[768]

[764] Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, III, 323.
[765] Nûr, 24/25. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn,* s. 133.
[766] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 193.
[767] Taberî, *Tefsîr*, XVII, 232.
[768] Tefrîd kavramı ile ilgili olarak İbn Fûrek'in naklettiğine göre bazı mutasavvıflar tefrîdin, ferdâniyyet yani Allah'ın tek ve her türlü çiftlikten uzak olması anlamına geldiğini belirtmektedir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) "Her şeyden de çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alasınız. O halde hemen Allah'a koşun! Çünkü ben, size onun katından (gelmiş) açık bir uyarıcıyım." Zâriyât, 51/49-50. İbn Fûrek bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: "Yani, sayıların mânâlarından teferrüd eden ve zıtlardan tamamen uzak olan zatın işâretlerinden başka hiçbir işâretin kendisine katiyyen ulaşamadığı bir ve tek olan zata koşun." Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne,* s. 252.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tasavvufun esas kaynağının Kur'an olduğu kanaati, başta mutasavvıflar olmak üzere tasavvuf alanında çalışma yapan araştırmacıların sıklıkla dile getirdikleri bir husustur. Diğer İslâmî disiplinlerin otoritesi karşısında tasavvufun da İslâmî bir ilim olduğunu ispat çabası olarak daha tasavvufun ismen ortaya çıktığı asırlarda dile getirilmeye başlamıştır. Esas itibariyle İslâm ilim geleneğinde fıkıh başta olmak üzere hadis, kelam ve felsefî ilimler kendi alanlarındaki temel görüş, düşünce ve iddialarının muhalifler nezdinde kabul görmesi, en azından kendilerine yöneltilecek itirazlara bir cevap teşkil etmesi için kutsal bir referansa sığınma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bundan dolayı da Kur'an'ın otoritesini kendileri için ilk ve en önemli meşruiyet kaynağı addetmişlerdir.

Mutasavvıflar da kendi öğreti ve düşüncelerini temellendirebilmek için Kur'an'a başvurma, böylece tasavvufu meşrû bir zemine oturtma çabası içerisinde olmuşlardır. Kur'an'a ve sünnete uygun tasavvuf anlayışını ortaya koymak adına Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvîrî, Kuşeyrî, Herevî ve Gazâlî gibi erken dönem mutasavvıflarının telif ettikleri tasavvuf klasiklerinde bu çaba zirveye ulaşmıştır. Artık mutasavvıfların kaleme aldıkları eserlerdeki tasavvufî mesele ve kavramlar mümkün olduğunca âyet ve hadislerden deliller getirilerek anlatılır olmuştur. Bu istinbât ve istidlâller bazen âyetlerin zâhir anlamları ile müfessirlerin yorumlarına uygun bir tarzda yapılırken bazen de tasavvufî bakış açısıyla keşf ve ilhama dayalı olduğu öne sürülen işâret ilmi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bunlardan, âyetlerin açık ve herkes tarafından kabul edilebilecek mânâlarına dayandırılan istidlâller kabul görürken işârî yorumlar neticesinde

istinbât edilmiş meseleler ulema tarafından sert eleştirilere maruz kalabilmiştir.

Tarikatlar öncesi dönemde telif edilen tasavvuf kaynakları incelendiğinde yer verilen tasavvuf kavramlarının umumiyetle âyet ve hadisler ışığında ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde kimi zaman ilgili âyet ve hadisler kavrama ait başlık altında yorumsuz olarak sıralanmakla yetinilmiş iken kimi zamansa âyetler hakkında detaylı tevillere gidilmiştir. Ayrıca kavramla ilgili önceki mutasavvıflardan yapılan atıflarda çeşitli âyetlere yer verilmiş, peygamberlerin içlerinde bulundukları hal ve makamlara dair kıssalardan örnekler getirilerek işârette bulunulmuştur. Dolayısıyla tasavvuf kaynaklarında kavramların âyetlerle istidlâl edilme çabası her zaman var olmuştur. Bu bağlamda araştırma kapsamında ele aldığımız tasavvuf klasiklerinden Serrâc'ın *el-Luma*'ı, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'u, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u ve Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserlerinde toplamda 311 kavramın 143 tanesinin Kur'an kaynaklı gösterildiği, 168'inin ise herhangi bir âyet ile ilişkilendirilmeksizin hadisler yahut tasavvuf büyüklerinin sözlerinden örnekler verilmek suretiyle ele alındığı anlaşılmaktadır.

Burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki kitapta ele aldığımız kavramların Kur'an kaynaklı olmasından kastımız, bunların herhangi bir âyet ile istidlâl edilerek tarikatlar öncesi dönemde çalışma kapsamında konu edindiğimiz tasavvuf kaynaklarındaki yerini almış olmasıdır. Yoksa çalışmada ele alınan kavramların tamamının Kur'an kaynaklı olduğu iddiasında bulunulmamıştır. Zira çalışmada işârî tevillerle Kur'an'a dayandırıldığını belirttiğimiz kavramların mutasavvıflarca Kur'an kaynaklı olduğu ifade edilse de bunun ulemâ nezdinde her zaman kabul görmeyeceği malumdur. Diğer taraftan hiçbir âyet ile ilişkilendirilmemiş bazı kavramlar Kur'an'ın temel ilkelerine uygun bir anlam ihtivâ etse dahi Kur'an kaynaklı olarak mütalaa edilmemiştir. Söz gelimi nefsin mertebeleri veya yakînin kısımları daha sonraki asırlarda Kur'an kaynaklı olarak ele alınırken çalışmamız kapsamındaki tasavvuf klasiklerinde, muhtemelen o dönemde Kur'an kaynaklı algılanmaması sebebiyle, âyetlerle ilişkilendirilmediği için Kur'an kaynaklı kavramlar arasında yer almamıştır. Diğer bir deyişle Kur'an kaynaklı olmadığını belirttiğimiz kavramlar Kur'an'a aykırı bir anlam ihtivâ ediyor değildir. Bu kavramların Kur'an kaynaklı sayılmamaları tasavvuf klasiklerinde ilgili âyetlerle birlikte ele alınmamalarından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an ile temellendirilmemiş olan bu kavramların büyük bir bölümü hadislerden ve sahâbenin hayatlarından muhtelif örneklerle istidlâl edilebilmektedir. Dolayısıyla âyetlerle istidlâl edilmemiş kavramların peşinen İslâm'a aykırı anlamlar içerdiği düşünülmemelidir.

Kur'an kaynaklı olduğu tarikatlar öncesi dönemde mutasavvıflarca öne sürülen 143 kavram, çalışmanın konusunu teşkil eden kavramlardır. Bu kavramların 70 tanesi, âyetlerin ilk bakışta akla gelen, herkesin kolaylıkla anlayıp kabul edebileceği zâhir anlamlarına uygun bir şekilde istinbât edilmiştir. Dolayısıyla bu kapsamda ele aldığımız kavramların Kur'an kaynaklı olduğu konusunda çok fazla ihtilaf bulunmaması tabiîdir.

Burada şu hususu da hatırlatmamız gerekir ki tasavvuf klasiklerinde âyetlerin zâhir anlamları ile istidlâl edilen bazı kavramların âyetlerle ilişkilendirilirken, âyetlerin siyak-sibak ilişkisi ve dış bağlamları göz önünde bulundurulmaksızın mutlak bir anlam verilerek yorumlandığı görülmektedir. Bu durum, fıkıhtaki âmmın özel bir sebebe binâen gelmesinin onu umumundan çıkartıp özel bir sebebe has kılamayacağı yönündeki temel ilkeye paralellik arz etmektedir. Bu konuda ulemanın da icmaının bulunduğunun belirtilmesi sûfîlerin bir nevi menfaatlerine olmuştur. Bu bağlamda âyetleri yorumlarken nüzul sebeplerinin özel olması sûfîleri sınırlamamış, genele teşmil etme serbestliği ile mutasavvıflar, tasavvufun temel öğreti ve kavramları için kolaylıkla dayanak bulma imkânı bulmuşlardır. Fakat bu doğrultuda mutasavvıfların yaptıkları bazı yorumlar ulemaca kabul görebilirken bazıları ise tamamen işârî tevillerle âyetin zâhir anlamından uzaklaşmak sûretiyle gerçekleşmiştir. Söz gelimi meleklerle ilgili "Her birimizin Allah katında belli bir yeri vardır."(Sâffât, 37/164) âyeti sûfîlerce genele teşmil edilerek tasavvuftaki makam anlayışı için delil kabul edilmiştir.

Çalışma kapsamında anlaşıldığı kadarıyla âyetlerin zâhir anlamları ile istidlâl edilen 70 kavramdan 54 tanesi Kur'an'da farklı türevleriyle yer almaktadır. Konularına göre ele alındığında kök kelime olarak Kur'an'da yer alan bu kavramların ihlâs, îsâr, rızâ,

takvâ ve sabır gibi ahlâk kapsamında ele alınabilecek kavramlar; mücâhede, sohbet, tebettül ve tevbe gibi nefis terbiyesi ile ilgili kavramlar; basîret, hak, hikmet ve ilm-i ledün gibi bilgi ve mârifet konuları ile alakalı kavramlar; havf, recâ, kurb ve işfâk gibi muhabbet kaynaklı kavramlar olduğu görülmektedir. Yine kök kelime olarak Kur'an'da yer almamakla birlikte ihtivâ ettiği mânâ itibariyle âyetlerin zâhir anlamları doğrultusunda istidlâl edilen kavramlar da bulunmaktadır. Bunlar da 16 tanedir. Söz konusu kavramlar arasında firâset, mârifet ve sır gibi bilgi ve mârifet konularına dair kavramlar; ittisâl, kalak, şevk ve üns gibi kul-rab ilişkisi ile alakalı kavramlar ve cûd, sehâ, kerâmet ve muhâsebe gibi diğer bazı kavramlar olduğu görülmektedir.

Çalışmada incelenen diğer kavramlar ise âyetlerin zâhir anlamlarından doğrudan çıkartılamayıp ancak mutasavvıfların kendilerine has bir bilgi edinme metodu olan işâret ilmi ile istinbât ettikleri kavramlardır. Nitekim mutasavvıflar, Kur'an'ın zâhirinin yanında bir de bâtın anlamının bulunduğunu, bunun da ancak bildikleri ile amel eden kimselere Allah'ın keşf ve ilham yoluyla ihsân edebileceğini belirtmektedirler. Buradan hareketle mutasavvıfların, tasavvuf kavramlarının bazılarını âyetlerin işârî yorumları ile Kur'an'a dayandırma eğiliminde olduklarını söyleyebiliriz. Fakat kavramların doğrudan Kur'an'dan mı istinbât edildiği, yoksa tasavvufa yöneltilen çeşitli tenkitler karşısında hâlihazırda tasavvuf kültüründe mevcut bulunan kavramların Kur'an'dan istidlâl edilerek meşrû bir zemine oturtulma çabası içerisinde mi olunduğu konusunda kesin hükümler vermek pek mümkün gözükmemektedir. Zira ihlâs ve takvâ gibi bazı kavramların doğrudan âyetlerden istinbât edilerek teşekkül ettiği kolaylıkla söylenebilecek iken semâ ve vecd gibi bazı kavramların ise yalnızca tasavvufa yöneltilen eleştirilere karşı savunma mahiyetinde bazı âyetlerle ilişkilendirilmiş olduğu tahmin edilebilmektedir. Ayrıca mutasavvıfların bazı kavramları temellendirme gayesiyle zâhir anlamdan çok uzak yorumlara gitmeleri bu âyetlerin sonradan ilgili kavramlar için istidlâl edilmiş olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Söz gelimi "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım." (Maide, 5/3) âyetindeki dinin tamam olması makamların kemâle ermesi anlamına yorularak tasavvuftaki temkin kavramı için delil olarak sunulmuştur. Yine "Yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman..." (Mürselât, 77/8) âyetindeki yıldızların sönmesiyle oluşmuş olan karanlık ortam seyrü sülûkte kat edilen yolların belirsizliğini anlatan tams kavramı için delil getirilmiştir. Bunun dışında bir de Kur'an'da yalnızca kelime anlamı ile yer alan bazı sözcükler mutasavvıflarca geniş anlamlar içeren bir kavram olarak ele alınabilmiştir. Bu bağlamda "... Allah'ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulurlardı." (Nisâ, 4/64) ifadesi "bulmak" fiilinden hareket edilerek vücûd kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Yine "Şu dağa bak; eğer (ben tecellî ettiğimde) o dağ yerinde kalırsa o zaman sen de beni görürsün." (A'râf, 7/143) âyetindeki bakma fiili tasavvufta sâlikin gayb ile ilgili bazı konulara kalp gözüyle bakmasını ifade eden lahz kavramı için bir delil olarak sunulabilmiştir. Bu bakımdan kavramların âyetlerden istinbât edilmek suretiyle mi ortaya çıktığı yoksa diğer disiplinlere karşı tasavvufu savunma amacıyla sonradan mı istidlâl edildiği konusunda genel ve peşin hüküm vermek yerine özelde her bir kavramı kendi içerisinde değerlendirmek daha sağlıklı neticelere ulaştıracaktır.

Müfessirlerin yorumları çerçevesinde kavramlar için istidlâl edilen âyetler değerlendirildiğinde ise çalışmamıza konu edindiğimiz 143 kavramın 73 tanesinin âyetlerin işârî tevillerine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu rakam, işârî tevillerin Kur'an kaynaklarının istinbâtında büyük oranda hâkim olduğunu göstermektedir. İşârî yorumlarla istinbât edilen bu kavramlardan 27 tanesi Kur'an'da farklı türevleriyle de bulunmasına rağmen tasavvuftaki anlamından çok uzak bir bağlamda kullanılmıştır. Fakat mutasavvıflar işârî yorumlarla bu âyetleri çeşitli kavramlarla ilişkili olarak ele almışlardır. Konularına göre bakıldığında işârî yorumlarla istinbât edilen bu kavramların akid, azim, cû', fütüvvet, ilm-i bâtın ve imtihan gibi seyrü sülûk bağlamında ele alınabilecek kavramlar ve fenâ, beka, hayâ, hüzün, kabz, bast, lütuf ve kahr gibi kulun rabbi ile olan ilişkileri kapsamında değerlendirilebilecek kavramlar olduğu görülmektedir. Bunların dışında ne kök kelime olarak ne de zâhir anlamı ile Kur'an'da yer alan ancak bazı işârî teviller ile Kur'an'a dayandırılan kavramlar da bulunmaktadır. Bunların sayısı ise 46'dır. Bu çerçevede ele alınan kavramlar arasında edeb, kanaat ve teslim gibi ahlâk ile ilgili, berk, gurbet, himmet,

ilham ve kasd gibi seyrü sülûke dair, ataş, cem', fark, dehşet ve gark gibi kul-rab ilişkisi öne çıkan kavramlar yer almaktadır. Bu kavramların büyük bir bölümü Herevî'nin *Menâzilü's-sâirin* adlı eserinde bir makam olarak yer verdiği kavramlardır. Herevî yüz makama tahsis ettiği eserinde her makamı bir âyetle ilişkili olarak ele alma çabası içerisinde olmuştur. Hatta bu çabası zaman zaman bu ilişkiyi aşırı yorumlarla sağlama gayretine dönüşmüştür. Bu durum *Menâzilü's-sâirîn* şârihlerinin de dikkat çektiği bir husustur. Zira Tilimsânî, Herevî'nin murakabe gibi bazı makamlar için istidlâl ettiği âyetlere "teberrüken burada yer vermiştir" yorumu yaparken İbnü'l-Kayyim ise "Keşke Herevî (ks) hiç 'yani' dememiş olsaydı..." gibi eleştirilerle âyetlerin söz konusu kavram ile ilişkisiz olduğuna değinmiş, zaman zaman Herevî'nin istişhâd ettiği âyetlere hiç yer vermemeyi tercih etmiştir.

Mutasavvıfların kavram istinbatlarında i'tibar yahut analoji adı verilen bir metot kullanmış olmaları da söz konusudur. Nitekim bu metoda göre benzerliğinden dolayı âyette ifade edilen bir kelimenin tasavvuftaki kavram için bir delil olarak öne sürülmesi ihtimal dâhilinde olabilmektedir. Öyle ki bazı âyetler en ufak bir benzerlik dolayısıyla çeşitli kavramlarla ilişkilendirilebilmiştir. Bu uygulama aynı metnin birbirine zıt iki ayrı anlama yorulmasına dahi sebebiyet verebilmiştir. Bu açıdan yapılan bazı yorum ve istidlâller, objektiviteden uzak yalnızca kişinin kendisini bağlayabilecek ve hemen herkes tarafından kabul edilmesine imkân bulunmayan türden çıkarımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tasavvuf kavramları incelendiğinde bunların farklı mutasavvıflar tarafından muhtelif âyetlerle istidlâl edildikleri görülmektedir. Hatta aynı âyet sûfîler tarafından muhtelif kavramlarla ilişkilendirilebilmektedir. Bunda kavramların âyetlerle ilişkilendirirken zâhir anlamlarının ötesinde işârî ve bâtınî bazı çıkarım ve yorumlamalar yapmalarının önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Nitekim işârî tevillerde öznellik devreye girmekte bu da sûfîlerin tasavvuftaki makam ve perspektifine göre farklı istinbâtlarda bulunmalarına yol açmaktadır. Bunun doğal bir sonucudur ki "Çıkar ayağındaki çarıkları!" (Taha, 20/12) âyetinin hem temkin hem de tecrîd kavramları için kaynak gösterildiği, Allahu Teâlâ'nın dağa tecellî ettiği esnada Hz. Musa'nın kendinden geçip bayılmasını anlatan âyetlerin fenâ, sekr ve telvîn

kavramları ile ilişkili olarak ele alındığı, Hz. Yusuf'u gören kadınların içine düştükleri hayret halinin etkisiyle kendilerinden geçmeleri dehşet, fenâ ve gaybet kavramları için delil olarak öne sürüldüğü görülmektedir. Yine Fatiha sûresindeki "Yalnız sana kulluk ederiz" ibaresi şeriat ve fark kavramlarına, "yalnız senden yardım dileriz" ifadesinin ise hakikat ve cem' kavramına işaret ettiği belirtilmektedir. Böylece aynı âyetin farklı kavramlara işaret ettiğinin dile getirildiği sıklıkla görülebilmektedir. Yine işârî yorumların nesnel olmayışından kaynaklanmış olmalı ki bir kavram bazı mutasavvıflarca kendi ictihatları doğrultusunda Kur'an'a dayandırılırken diğer bazılarınca hiçbir âyet ile istidlâl edilmeksizin irdelenebilmiştir. Diğer taraftan bazı kavramlar âyetlerin zâhir anlamları ile istidlâl edilmekle birlikte buna ilaveten çeşitli âyetlerin işârî tevilleri ile takviye edildikleri de görülmektedir. Böylece kavramlar, hem zâhir hem de bâtın itibariyle Kur'an kaynaklı olarak takdim edilmeye çalışılmış olmalıdır.

Tasavvuf kavramlarından işârî yorum kapsamında ele aldığımız bazı istidlâllerin aklî çıkarımlarla aynı doğrultuda yapıldığı da görülmektedir. Kelimelerin akla gelen ilk anlamı değil ikinci yahut üçüncü anlamı ile yapılan yorumlar bu kapsamda ele alınabilir. Kur'an'da yer alan bazı kelimeler de vardır ki bunların tevil edilmeksizin sırf zâhir anlamları ile anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı müfessirler bu âyetleri çeşitli şekillerde tevil ederlerken mutasavvıflar da kendi bakışlarına uygun olarak işârî yorumlamalar yapmışlardır. Bu bağlamda "Allah dilediğini mahv ve isbat eder." (Ra'd, 13/39) âyeti mahv ve isbat kavramlarının, "Allah kabz eder ve bast eder." (Bakara, 2/245) âyeti ise kabz ve bast kavramlarının mânâsına uygun bir şekilde tevil edilmiştir. Bu açıdan işârî yoruma dayandırılan istinbâtların bazı müfessirlerce de kabul görebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim âyetlerin yorumlarında sûfîler ile müfessirler arasındaki ortak yönler ve benzerliklerin fazlalığı da bunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında mutasavvıfların kavramlarla ilişkili şekilde işârî tevillerle yorumladıkları bâzı âyetlerin müfessirlerce de aynı mânâya yoruldukları, diğer bazılarının ise yalnızca mutasavvıflara has tevillere dayandığı görülmektedir. Ayrıca müfessirler ile mutasavvıfların yorumlarının birbirlerine özellikle ilk asırlarda daha uzak iken daha sonraları birbirlerine yaklaştıkları görülmektedir.

Çalışmada dikkat çeken diğer bir husus da bazı kavramların Kur'an kıssalarından yola çıkılarak Hz. İbrâhim, Hz. Yusuf ve Hz. Musa gibi peygamberlerin içinde bulundukları hal ve makamlara örnek olarak takdim edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda tehzîb, ataş, gark, tahkik ve fütüvvet kavramları Hz. İbrâhim ile ilişkilendirilirken, ıstınâ', kalak, lahz, nefes, sekr, telvîn, temkin, temekkün, heyemân, inbisat, üns, setr, tecrîd gibi çok sayıda kavram Kur'an kıssalarından hareketle Hz. Musa'nın içinde bulunduğu hal veya makam olarak sunulmuştur. Ayrıca Hz. Musa - Sâlih Kul/Hızır kıssası da tasavvufta velâyet-nübüvvet, şeyh ile mürid arasındaki ilişkiler, zâhir-bâtın ayrımı gibi mutasavvıfların özgün usul ve kaidelerini oluşturdukları pek çok tasavvufî meselenin kaynağını teşkil etmektedir. Bu bağlamda ele aldığımız ilm-i ledün ve ilham kavramlarının bu kıssaya isnad edildiği görülmektedir. Ayrıca on beşten fazla kavramın Hz. Musa ile ilişkili olarak ele alınması, burada dikkat çekilmesi gereken ve üzerinde müstakil çalışmalar yapılabilecek önemli bir husustur.

Diğer taraftan mutasavvıflara göre Mi'râc hadisesi ile ilişkilendirilen âyetler de tasavvuf kavramları için önemli bir kaynaklık teşkil etmektedir. Bu bağlamda "Gördüğünü kalp yalanlamadı." (Necm, 53/11) âyeti basîret kavramı ile ilişkilendirilirken "Göz hiçbir tarafa kaymadı, hiçbir tarafa sapmadı. Rabbinin en büyük âyetlerinden birini gördü." (Necm, 53/17) âyeti ise müşâhede, himmet ve edep kavramına dair bir delil olarak sunulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'râc esnasında Mekke'den Kâbe Kavseyn'e varıncaya kadar tecellîye mazhar olduğu halde halinde bir değişiklik görülmemiş olmasının onun temkin makamına delalet ettiği belirtilmiştir.

Âyetlerde bazı hitap ve konuşma üslupları da hal ve makamlara dair bir işâret olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda Hz. Musa'ya Firavun'a gitmesi emredildiği zaman itirazvârî bir üslup ile cevap vermesi örneğinde olduğu gibi rabbi ile olan ilişkilerindeki rahat tavırları Hz. Musa'nın üns ve inbisat makamında olmasına bağlanmaktadır. Diğer taraftan Hz. Yunus'un kabz ve heybet makamlarında olması hasebiyle rabbiyle rahat bir tarzda konuşamadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. İsâ'nın inbisat makamında, Hz. Yahyâ'nın ise heybet ve hayâ makamlarında bulunmalarının da onların rableri ile ilişkilerinde etkili olduğu belirtilmektedir. "Biz senin göğsünü genişletmedik mi?" (İnşirâh, 94/1) âyetinde Hz. Peygamber'in talebi olmaksızın göğsünün genişletilmiş olmasından dolayı onun murad makamında olduğu, aynı doğrultuda Hz. Musa'nın "Ya rab! Göğsüme genişlik ver." (Tâhâ, 20/25) şeklinde talepte bulunmasının ise onun mürid makamında bulunduğuna işâret ettiği yorumu yapılmıştır.

Diğer taraftan mutasavvıflara has işârî yorumlar onların Kur'an'ı anlama ve yorumlama metotlarını yansıtmaktadır. Nitekim mutasavvıflar, zahirîlerde olduğu gibi ayetlerin zâhir anlamları ile yetinmek yerine bunları reddetmemekle birlikte işârî yorumlara giderek Kur'an'ın anlam alanını genişletmişlerdir. Söz gelimi "Elbiseni temizle!" (Müddesir, 74/4) âyetindeki maddî temizlik anlamı kabul edildikten sonra bu âyetin ahlâk ve verâ kavramları için bir delil olarak öne sürmüşler, "Mümin erkeklere söyle, gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar." (Nûr, 24/30) âyetinin zâhirindeki gözü şehvetten arındırma anlamını mücâhede kavramıyla, kalpteki gözü mahlûkattan çevirme yönündeki işârî anlamını ise müşâhede kavramıyla ifade etmişlerdir. Mutasavvıfların bu şekilde Kur'an'ı yorumlarken şekilci ve lafızcı bir yaklaşımdan uzak durmuş olmalarının zamanın değişmesiyle birlikte toplumsal hayatta görülen gelişim ve değişim karşısında Kur'an'ın zâhir anlamının uygulama alanındaki daralmanın önüne geçerek İslâm'ın anlaşılması ve yaşanmasında canlı bir fonksiyon üstlenmiş olması gibi olumlu bir yönünden de bahsetmek mümkündür. Fakat işârî tevil yahut Serrâc'ın ifadesi ile işâret ilmi ile istinbât edilen hükümlerin bağlayıcılığı o hükme varan sûfî açısından kesinlik arz etse bile ulemâ için bu hükümlerin şer'î kaynaklardan desteklenmiş delil yahut bir karine içermediği sürece bir kıymeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla işârî teviller ile istidlâl edilmiş tasavvuf kavramlarının hepsinin Kur'an kaynaklı olduğunu yahut bu kavramların istidlâlinin toptan kabul edilemeyeceğini söylemektense her bir kavramı müstakil olarak değerlendirmek daha sağlıklı neticelere götürecektir.

Bu çalışma neticesinde görülmüştür ki tarikatlar öncesi dönemde tasavvuf klasiklerinde yer alan kavramların yaklaşık yarısı mutasavvıflarca Kur'an kaynaklı olarak ele alınmaktadır. Bunların da büyük bir bölümü âyetlerin zâhir anlamlarıyla, müfessirlerin kanaatleri ile aynı doğrultuda istidlâl edilmektedir.

Bu durum tasavvufun kaynağının Kur'an olduğu düşüncesinin haklılık payını ortaya koymaktadır. Öte yandan tasavvufun Kur'an kaynaklı bir ilim olması için kavramlarının her birinin Kur'an'da bulunması da zorunluluk arz etmemektedir. Kendilerine has terbiye metotları bulunan mutasavvıfların aynı şekilde kendilerine özel birtakım ıstılâhları kullanmaları tabiîdir. Bu durum diğer İslâmî ilimler için de geçerlidir. Örneğin fıkıh yahut akaide dair kavramların tamamının Kur'an'da bulunmasını beklenmemektedir. Fakat mevcut kavramların dahi tasavvufun Kur'an kaynaklı bir disiplin olduğu yönünde kanaat belirtmeye yetecek mahiyette olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmada Kur'an kaynaklı kavramlar tespit edilmiş olmakla birlikte benzer kavramların İslâm dışı kültürlerdeki mistik anlayışlarda da var olması muhtemeldir. Buradan hareket edilerek farklı kültürlerde de mevcut olan bazı kavramların Kur'an kaynaklı olamayacağı iddia edilebilmektedir. Oysa bir kavramın farklı kültürlerde yer alması, bu kavramı reddetmek için yeterli bir sebep olarak gözükmemektedir. Kaynak itibariyle farklı kültür ve anlayışlara dayansa bile, bu durum, ilgili kavramın İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde erimiş, yoğurulmuş ve yeniden şekillenmiş olmasına mani değildir. Kur'an'ın temel ilkeleri ile bağdaşan kavramların diğer kültürlerde de mevcut olması bu kavramların gayriislâmî olmasını gerektirmemektedir.

Tasavvuf, iddia edildiği gibi genel anlamda farklı yabancı kültürlerden doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde etkilenmiş olsa da müslüman toplumları tasavvufa sevk eden asıl unsurun İslâm'ın kendisinde aranması daha isabetli olacaktır. Nitekim İslâm'ın teşvik ettiği zühd ve takvâya yönelik temel ilkeler tasavvufun neşv ü nema bulmasında etkili olmuştur. Bu çalışmada tasavvufun pek çok temel kavramının bir şekilde Kur'an'da yer aldığının görülmesi bu kanaati desteklemektedir. Tabii burada diğer kültürlerle olan etkileşim sonucunda tasavvufa giren kavramların Kur'an'ın onayından geçirilerek meşruiyet kazandırılma çabasının söz konusu olduğu durumlar da inkâr edilmemelidir. Fakat mutasavvıfların eserlerinde çeşitli kavramlara dair gösterdikleri deliller tasavvuf kavramlarının tamamının kaynağının esas itibariyle Kur'an olmasa dahi en azından ona aykırı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla tasavvufun İslâmî bir disiplin olup

olmadığını belirlemek için temellerini farklı kültürlerde aramak yerine Kur'an'a uygun olup olmaması yönüyle değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Bu bağlamda mânevî hayatta tecrübe edilen her şeyin Kur'an ve sünnette yer almasından ziyade bu iki kaynağa aykırı olmamasının ölçü alınması daha insaflı sonuçlara ulaştıracaktır. Bu bakımdan tasavvufta yer alan diğer kavramların da Kur'an ve sünnete aykırı olmaması onları reddetmemek için geçerli bir sebep olarak yorumlanmalıdır.

Kur'an kaynaklı kavramların asılları bazı âyetlerde bulunmakla birlikte zaman içerisinde tasavvufî öğretinin gelişmesiyle birlikte bazı anlam genişlemesi ve daralmalarına uğramış olduğu ihtimalini de göz ardı etmememiz gerekir. Bu durumun sonraki asırlarda felsefî akımların etkisiyle felsefî tasavvuf hareketlerinin yaygınlaşması ile daha da artmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bu çalışmanın bir devamı mahiyetinde daha sonraki asırlardaki tasavvuf anlayışları çerçevesinde kavramların Kur'an ile olan irtibâtının ayrıca ele alınması bu değişimi görmek için faydalı olacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın tasavvuf kavramlarının tasavvuf tarihi boyunca geçirmiş oldukları anlam değişimi ve gelişiminin tespitine dair tasavvur ettiğimiz büyük projenin ilk ayağını teşkil ettiğini belirtmeliyiz. Burada kavramların Kur'an'daki anlamı ve tarikatlar öncesi dönemde mutasavvıflar tarafından bu kavramlara yüklenmiş olan mânâ konu edinilmiştir. Bundan sonraki aşamada ise İbnü'l-Arabî ekolünün bu kavramlara getirmiş oldukları yeni tanımlar ve bunun neticesinde kavramların anlam alanlarında oluşan daralma, genişleme ve değişimin tespit edilmesi bununla birlikte Kur'anî anlamın ne ölçüde muhafaza edildiğinin ayrı bir çalışma ile ortaya konulması planlanmaktadır. Daha sonrasında ise her bir tarikatın ve genel olarak ıstılâh kaynaklarının hangi anlamları benimsedikleri konusunun da ayrıca çalışılması düşünülmektedir. Böylece tasavvuf kavramlarının farklı dönemlerde nasıl algılanıp yorumlandığı, ne ölçüde şeriat dairesi içerisinde kalındığına dair kapsamlı bir araştırma yapılmış olacaktır. Ayrıca aynı kavramların hadisler ve diğer kültürlerdeki kaynak ve yansımalarının da ayrı birer çalışma konusu olabilecek niteliğe sahip olduklarını da burada ifade etmemizin uygun olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahmân el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797), *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekaik*, thk. Habiburrahman A'zami, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004.

Abdürrâzık, Mahmud, *el-Mu'cemü's-sûfî* (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, ty.)

Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-hâşiyeti'l-mushafi'ş-şerîf*, Dâru'l-hadîs, Kahire, ty.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, el-Mektebetü'l-asriyye, thk. Abdülhamid Hendavi, I-II, yy., 1420/2000.

Afîfî, Ebü'l-Alâ (ö. 1966), *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Y., İstanbul, 2012.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad, 1419/1998.

Akkuş, Mehmet, "Gaybet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 409-410.

Akot, Bülent, "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/31, ty., ss. 30-39.

______, "Tasavvufî Terbiyede Rüyanın Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/9, 2011, ss. 97-113.

Albayrak, İsmâil, "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-V (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı 12-13 Ekim 2002*, İstanbul, 2003, ss. 187-210.

Alkan, Ercan, *Letâifu'l-İ'lâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Mechul Tercümesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

Alper, Hülya, "Mukarrebîn", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 128-129.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, DİB, Ankara, 2009.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddin Mahmud b. Abdullah b. Mahmud (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-*

mesânî, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, I-XVI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.
Apaydın, Yunus, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 93-100.
Arûsî, Mustafa b. Muhammed b. Ahmed b. Musa (ö. 1293/1876), *Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye fî beyâni meânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* (Hâşiyetü'l-Allâme Mustafa el-Arûsî, nşr. Abdülvaris Muhammed Ali, I-IV, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1420.
Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
Ateş, Süleyman, "İhlâs", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 535-537.
_____, "Kurb", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 432.
_____, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
Ay, Mahmut, "İşari Tefsirde İtibar/Analoji Yöntemi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, 2012, ss. 727-750.
_____, "İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2012, ss. 59-110.
_____, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu – İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan, İstanbul, 2011.
Aydın, Hayati, "Kur'ân'da İrâde-Azm ve Tevekkül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2008, ss. 59-79.
Ayhan, Bekir, *Tasavvufta Mucize, Kerâmet ve İstidrac* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).
Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, I-XXV, Beyrut, ty.
Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2010.
Azamat, Nihat, "Melâmet", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 24-25.
Balcı, İsrafil, "Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, ss. 61-93.
Baltacı, Cahid, *Tasavvuf Lügatı*, Gelenek, İstanbul, 2011.
Bardakçı, Necmettin, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1998, ss. 81-103.
Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ud (ö. 516/1122), *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Muhammed Abdulkadir Ata, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
_____, *Şuabü'l-îmân*, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, I-XIV, Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Bilgiz, Musa, "Kur'ân'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006, ss. 205-232.
Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Y., İstanbul, 1967.
Bingöl, Abdülkuddûs, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 323.
Bolat, Ali, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Grafiker Y., Ankara, 2012, ss. 109-137.
Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim (ö. 256/870), "el-Câmiu's-Sahîh", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 1-631.
Bursevî, İsmâil Hakkı (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul, 2001.
Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Y., Ankara, 1997.
Cerrahi, Safer el-Muhibbi, *Istılâhat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, Kırk Kandil, İstanbul, 2013.
Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2010.
Ceyhan, Semih, "Semâ", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 455-457.
_____, "Tecellî", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 241-243.
_____, "Telvîn", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 409-410.
_____, "Ubûdiyyet", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 33-34.
_____, "Vakit", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 491-492.
_____, "Vecd", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 583-584.
_____, "Vüsûl", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 143-145.
_____, "Yakaza", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 270-271.
_____, "Zühd", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 530-533.
Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, Dâru'l-fâzîlet, Kahire, ty..
Çağatay, Neş'et, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1952, ss. 59-68.
Çağrıcı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 1-9.
_____, "Azim", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 328-329.
_____, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 72-73.
_____, "Edep", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 412-414.
_____, "Hakikat", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 177-178.
_____, "Hayâ", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 554-555.
_____, "Hüzün", *DİA*, İstanbul1999, XIX, 73-76.

_____, Hökelekli, Hayati, "İrâde", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 380-384.
_____, "İsâr", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 490-491.
_____, Uludağ, Süleyman, "İstikamet", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 348-349.
_____, "Kanaat", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 289-290.
_____, "Sabır", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 337-339.
_____, "Saygı", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 211-212.
_____, "Sıdk", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 98-100.
_____, "Şevk", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 20-22.
_____, "Şükür", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 259-261.
_____, "Tevazu", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 583-585.
_____, "Tevekkül", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 1-2.
Çalışkan, Mehmet, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, Temmuz-Aralık, 2001, ss. 89-120.
Çelebi, İlyas, "Rüya", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 306-309.
Çelik, İsa, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi*, 2, 2001, ss. 191-206.
Çeloğlu, Yasemin, *Kelam Açısından Kerâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).
Çift, Salih, "Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya, 2012, s. 217-232.
_____, "Tasavvufta Sekîne Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, 2006, ss. 197-210.
_____, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hakîm Tirmizî Örneği", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* – 2, haz. Nahit Kayabaşı, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Y., Bursa, 2003, ss. 116-150.
Damar, Abdullah, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, Ankara, 2006, s. 161-189.
Demir, Osman, "Yakîn", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 271-273.
Demirci, Mehmet, "Ahîlik'te Tasavvufî Boyut: Fütüvvet", *İzmir İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1992, s. 83-90.
_____, "Hakikat (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 178-179.
_____, "Himmet", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 56-57.
_____, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, 19, 2007, ss. 9-21.
_____, "Kur'ân-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 2002, ss. 263-285.
Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2012.
Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, s. 121-142.
_____, "Mevlânâ'ya İbnü'l-Arabî gözüyle bakmak: İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ arasındaki bazı ortak kavramlar", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mahmut Erol Kılıç v.dğr., Motto Project Y., İstanbul, 2010, I, 337-344.
_____, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, ss. 219-244.
Dereli, Muhammed Vehbi, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 2011, ss. 129-147.
Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
Dönmez, İbrâhim Kafi, "Zâhir", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 85-87.
Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888), "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 1223-1608.
Ebû Leyla, Muhammed, "Kur'ân: Tabiatı, Sahîh Oluşu, Müslüman Akıl Üzerindeki Etki ve Otoritesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* çev. İbrâhim H. Karslı, 7/1, 2005, ss. 279-294.
Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, I-XI, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1416/1996.
Ebû Safiyye, Câsir, "Kur'ân'da İhbât: Semantik Bir Çalışma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hüseyin Akyüzoğlu, 4, 2001, ss. 239-260.
Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî (ö. 386/996), *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürid ilâ makami't-tevhid*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine – İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslâmiyât Üç Aylık Araştırma Dergisi*, çev. Ömer Özsoy, 3^2, 1999, ss. 15-38.
Ebü'l-Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyyât*, thk. Muhammed Mısri, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1419/1998.
Ebü'l-Leys es-Semerkandî, İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed (ö. 373/983), *Tefsirü's-Semerkandî/el-Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz/Adil Ahmed Abdülmevcûd/Zekeriya Abdülmecîd, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
Efendioğlu, Mehmet, "Sâbikûn", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 344-345.
Ekin, Yunus, "İhlâs Kavramının Semantik Analizi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9, Ankara, 2002, ss. 148-160.
el-Acem, Refîk, *Mevsûatü mustalâhâti't-tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut, 1419/1999.

Enginli, Zafer (edt.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Y., İstanbul, 2006.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî (ö. 926/1520), *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* (*Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye* içerisinde), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000/1420.

Erten, Mevlüt, "Kur'ân'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murakabe", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2014, ss. 319-348.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, I-XV, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, 1384/1964.

Fahreddin er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb,* I-XXXII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.

Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu, Ankara, 2000.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.

Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (ö. 817/1415), *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr, I-VI, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

Gazâlî, Ebû Hamid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1434/2013.

_____, "*er-Risâle*tü'l-ledünniye", *Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhim Emin Mahmud, el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, Kahire, ty., ss. 239-253.

_____, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-ulâ Afîfî, Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, ty.

Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah (ö. 561/1166), *el-Gunye li-tâlibi tarîki'l-Hak azze ve celle*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.

Gezgin, A. Galip, "Kur'ân'da 'Huşû' Kelimesinin Semantik Analizi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 2000, ss. 79-106.

Goldziher, Ignaz, "Müslümanlarda Sekîne Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet S. Hatiboğlu, 26/1, 1983, ss. 143-153.

Gökcan, Mansur, *Temel Ahlâki Prensipleriyle Tasavvuf*, Nobel, Adana, 2006.

Göktaş, Vahit, *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti*, *Bâtınî Yorumdan Farkı*, İnsan Y., 2013.

Göztepe, Yüksel, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

Güllüce, Veysel, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, I/2, Mayıs, 1998, ss. 43-48.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin Nakşibendî (ö. 1311/1893), *Câmiu'l-usul fi'l-evliyâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

Gürkan, Salime Leyla, "Sekîne", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 329-331.

Güzel, Abdurrahim, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 2001, 193-209.

Hacıkadiroğlu, Vehbi, *Kavramlar Üstüne*, Cem Y., İstanbul, 2003.

Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-hikme fî hudûdi'l-kelime*, Dâru Nedre, Beyrut, 1401/1981.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Hamidullah, Muhammed, "Mucize, Kerâmet ve İstidrac", Hikmet Yurdu, çev. Zahit Aksu, 3, 2009, ss. 81-93.

Herevî, Ebû İsmâil Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 481/1089), *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.

Hıfnî, Abdulmümin, *Mu'cemü mustalahâti's-sûfiyye*, Beyrut, 1987.

Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sakkâ, I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401.

Hökelekli, Hayati, "Kıskançlık", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 496-497.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Gencbahş Ali b. Osman b. Ali (ö. 465/1072), *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstabul, 2010.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin AYAZ, Pınar Y., İstanbul, 2013.

_____, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat ATALAR, Pınar Y., İstanbul, 2014.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Haseni Şâzelî (ö. 1224/1809), *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Ahmed Abdullah el-Kereşi, nşr. Hasan Abbas Zeki, I-V, Kahire, 1419/1998.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. er-

Rahhâle el-Fâruk v.dğr., I-VIII, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1468/2008.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî (ö.741/1340), *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ (ö.395/1004), *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâbûrî (ö. 406/1015), *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn (Tasavvuf Istılâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed (ö. 852/1449), *Fethü'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Muhammed Fuad Abdülbâkî v.dğr., I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Medâricü's-sâlikîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn*, thk. ed-Dânî b. Münîr Âli Zehvî, I-III, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1433/2012.

_____, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, I-VIII, Dâru Taybe, Riyad, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî (ö. 273/886), "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 2477-2741.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir/Muhammed Ahmed Hasbullah/Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, I-VI, Dâru'l-maârif, Kahire, ty.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Mustafa Öztürk - Ali Bolat, 6, 2001, ss. 265-302.

İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (ö. 638/1240), "Istılâhâtü's-sûfiyye el-vâride fi'l-fütûhâti'l-Mekkiyye", *et-Ta'rîfât*, Matbaatü Vehbe, Mısır, 1283/1886.

_____, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râzi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut,1407/1987.

İdiz, Ferzende, "Tasavvufta İlm-i Zâhir İlm-i Bâtın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006, ss. 233-256.

Îsâvî, Meş'ân Suûd, *et-Tefsîrü'l-işârî mâhiyetühû ve davâbitühü*, Beyrut, 1434/2013.

Kaplan, Hayri, *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

Kara, İhsan, *Tasavvuf Istılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

Kara, Mustafa, "Fenâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 333-335.

_____, "Havf", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 528-531.

_____, "Hikmet (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 518-519.

_____, "Istılâhâtü's-Sûfiyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 209-212.

_____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Y., İstanbul, 2012.

Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 2007.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Bir Dini Tecrübe Olarak Kur'ân'da Huşû", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, 2005, ss. 177-190.

_____, "Kur'ân'da 'İnâbe' Kavramı: Dinî Tecrübe Açısından Bir Yaklaşım", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2008, ss. 137-159.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed (ö. 736/1335), *Istılâhâtü's-sûfiyye*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî (ö. 380/990), *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan Muhammed - Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

_____, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddin, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Kılıç, Recep, "Ahlâk Kavramının Analizi", *İslâm Ahlâkı ve Sevgi*, TDV, Ankara, 2007, ss. 37-48.

Koca, Ferhat, "İstinbat", *DİA*, İstanbul, 2003, XXIII, 368-369.

Koca, Suat, "Aydınlıkta Saklanan Bir Âyet: Ve-inneke le-alā ḫuluḳin aẓīm (68/el-Ḳalem: 4) Âyeti Çerçevesinde Kur'ân'da Ḫuluḳ Kavramını Yeniden Düşünmek", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2, 2014, ss. 27-58.

Konur, Himmet, "Tasavvufun Gelişimi", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Grafiker Y., Ankara, 2012, s. 137-217.

Köle, Bekir, "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 2015, s. 335-361.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî v.dğr., I-X, Daru'l-kütübi'l-mısriyye, Kahire, 1384/1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

_____, *Letâifü'l-işârât*, thk. Seyyid Abdülganî Zâyid, I-III, Dâru'l-Ğad el-Cedîd, Mısır, 1434/2013.

Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte, İstanbul, 2004.

Mamer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî (ö. 153/770), *el-Câmi'* (Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'i içerisinde 10 ve 11. ciltler), thk. Habîburrahmân A'zamî, I-II, el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut, 1403.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî (ö. 333/944), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm/Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Haymî, I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1425/2004.

Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (ö. 243/857), *er-Riâye li-hukûkillah*, Şeriketü'l-Kuds, Kahire, 1429/2008.

Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan (ö. 150/767), *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Merkez Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dübey, 1427/2006.

_____, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, I-V, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut, 1423/2002.

Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İnsan Y., İstanbul, 2013.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî (ö. 261/874), "Sahîh", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 673-1202.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Adnan Aslan, 12, 2004, ss. 1-25.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), "el-Müctebâ mine's-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 2087-2453.

Nîsâbûrî, Nizâmeddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kummî (ö. 850/1446), *Garâibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 261-263.

Okudan, Rıfat, "Bir Hadisin Işıgında "Edeb" Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2002, ss. 79-95.

Ögke, Ahmet, "Tasavvuf Düşüncesinde 'Sır' Kavramı ve Marmaravî'nin 'Keşfü'l-Esrâr' İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2000, ss. 225-262.

_____, *Kur'ân'da Nefs Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,1994).

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Ankara, 1986.

Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 119-126.

_____, "Zikir", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 409-412.

Önsay, Mustafa, *Kur'ân'da Rûh Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

Özafşar, Mehmet Emin, "ez-Zühd ve'r-Rekâik", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 537-538.

Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Y., Ankara, 2012.

_____, "Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18, 2007, s. 65-85.

_____, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, Sivas, 2002, s. 179.

Özler, Mevlüt, "Tevhid", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 18-20.

Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründeki Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, Samsun, 2003, ss. 245-281.

_____, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, II, 2, 2003, s. 179-197.

_____, "Tefsir – Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1, 2001, ss. 77-89.

_____, "Tefsirde Zahir – Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, 3[2],1999, ss. 101-120.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu, Ankara, 2014.

_____, *Tefsir'de Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Y., İstanbul, 2011.

_____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Parladır, Selâhaddin, "Dua (İslâm'da)", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 530-535.

Polater, Kadir, "Kur'ân'a göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi*, 55, 2013, ss. 55-69.

Pusmaz, Durak, "Kur'ân'da Îsâr Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2011, ss. 77-104.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1412.

_____, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nîsâbûrî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2002.

Sağlam, Hadi, "İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, 2013, ss. 95-129.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf el-Cezâirî (ö. 875/1470), *Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.

Seber, Abdülkerim, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 2013, ss. 37-130.

Seccâdî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, Ensâr Y., İstanbul, 2007.

Selvi, Dilaver, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Batını Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 2011, ss. 7-41.

_____, *Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet ve Kerâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988).

_____, *Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı Kur'ân ve Tasavvuf,* Hoşgörü, İstanbul, 2012.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el-Mısrî (ö. 756/1355), *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî (ö. 378/988), *el-Luma' fî târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

Soysaldı, H. Mehmet, "Kur'ân Semantiği Açısından Takvâ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Elazığ, 1996, ss. 21-42.

_____, "Tasavvuf'ta Aşk ve Mârifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 3, 1998, ss. 187-216.

_____, "Tasavvufta Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, Elazığ, 1997, ss. 103-111.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed (ö. 632/1234), *Avârifü'l-maârif*, el-Mektebetü'l-allâmiyye, Mısır, 1358/1939.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin (ö. 412/1021), *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, thk. Yusuf Zeydan, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1419/1999.

_____, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

_____, *Tefsîrü's-Sülemî Hakaiku't-tefsîr*, thk. Seyyid Umrân, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Sürmeli, Mehmet, "Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9, 2002, ss. 303-336.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrâhim Kâfi Dönmez, TDV, Ankara, 2004.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Âli Selmân, I-VII, Dâru İbn Affân, Kahire, 1417/1997.

Şener, Mehmet, "Huşu", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 422-423.

Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, Müessesetu Muhtâr, Kahire, 1987.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty.

_____, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc Emîr, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985.

_____, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed/Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire, ty.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Tefsirü't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Daru Hicr, Kahire, 1422/2001.

Taş, Cengaver, Tasavvufta Ruh Kavramı (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi – Problemleri*, Ensar, İstanbul, 2010.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî (ö. 1158/1745), *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm,* ed. Refîk el-Acem; thk. Ali Dahruc; diğer dillerdeki kavramları çev. Corc Zeynati, Abdullah Hâlidî, I-II, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut, 1996.

Tek, Abdurrezzak, "Tebettül", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 216-217.

_____, *Tasavvufî Mertebeler – Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Y., Bursa, 2008.

Tilimsânî, Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdullah (ö. 690/1291), *Şerhu Menazili's-sâirîn ile'l-hakki'l-mübîn*, nşr. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Kitâb-Nâşirûn Beyrut, 1434/2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892), "el-Câmi'", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, Dâru's-Selâm, Riyad, 1421/2000, ss. 1629-2061.

Toksarı, Ali, "Birr", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 204-205.

Topaloğlu, Bekir, "Tevbe", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 279-283.

Türcan, Galip, "Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 31, 2011, ss. 7-28.

Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 571-574.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah (ö. 283/896), *Tefsîru't-Tüsterî,* thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.

Tütün, Sevgi, "Kur'ân'da Rızâ Kavramının Kullanıldığı Yerler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/34, ss. 149-174.

Uludağ, Süleyman, "Basîret", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 103.

_____, "Bâtın İlmi", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 188-189.

_____, "Dehşet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 109.

_____, "Dua (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, I535-536.

_____, "Edep (Tasavvuf)" *DİA*, İstanbul, 1994, X, 414.

_____, "Fakr", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 132-134.

_____, "Fark", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 171-172.

_____, "Firâset", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 116-117.

_____, "Fütüvvet (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 259.

_____, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları – VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi - II)*, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, 2004, ss. 271-298.

_____, "Gurbet", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 201.

_____, "Hayat", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 12.

_____, "Istınâ'", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 213.

_____, "İşârî Tefsîr", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 424-428.

_____, "Kabz", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 44, 45.

_____, "Kerâmet", *DİA*, İstanbul, 2002, XXV, 265-268.

_____, "Mahv ve İsbat", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 395-396.

_____, "Makam", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 409.

_____, "Mârifet", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 54-57.

_____, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 387-388.

_____, "Murakabe", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 204.

_____, "Mücâhede", *DİA*, İstanbul,2006, XXXI, 440-441.

_____, "Mürid", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 47-49.

_____, "Müşâhede", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 152.

_____, "Nefes", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 522-523.

_____, "Recâ", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 502.

_____, "Rızâ", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 56-57.

_____, "Riyâzet", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 143-144.

_____, "Rüya (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 309-310.

_____, "Sefer", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 298-299.

_____, "Sekîne (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 331-332.

_____, "Sohbet", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 350.

_____, "Sülûk", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 127-128.

_____, "Takvâ", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 484-486.

_____, "Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü – 3*, haz. Hasan Basri Öcalan, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Y., Bursa, 2004, ss. 15-36.

_____, "Tasfiye", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 127-128.

_____, "Tevhid (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul, 2012, XLI, 20-22.

_____, "Velî", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 25-28.

_____, "Vera'", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 49-50.

_____, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı, İstanbul, 2005.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul, 2012.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 468/1075*), el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

_____, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem (Dımaşk), Dâru'ş-Şâmiyye (Beyrut), 1415/1995.

Yakıt, İsmâil, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları", *Kelam Araştırmaları*, 1/2, 2003, ss. 49-56.

Yaman, Hikmet, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri, 2008).

Yapıcı, Asım, *İslam'da Tevbe ve Dînî Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Y., İstanbul, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 98-100.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara, 2000.

Yıldırım, Suat, "Ber", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 468.

Yılmaz, Hasan Kamil, "Cem'", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 278-279.

_____, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr, İstanbul, 2012.

_____, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul, 1990.

Yurdagür, Metin, "Ber", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 468-469.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul, 1996.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî/Abdülhalîm et-Tahâvî/Abdülkerîm Azbâvî v.dğr., I-XL, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1385-1422/1965-2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1376/1957.

_____, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî, yy., 1414/ 1994.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995.

DİZİN

ARAPÇA DİZİN